HANS KESSLER

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Aspecto bíblico, teológico y sistemático

Tradujo Manuel Olasagasti sobre el original alemán
Sucht den Lebenden nicht bei den Toten

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-1069-0
Depósito legal: S. 8-1989
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S.A.
Polígono El Moltalvo - Salamanca 1989

CONTENIDO

PROLOGO

Este libro está escrito con la convicción de que la fe en la resurrección del Crucificado constituye el nervio y el centro de la fe cristiana, y de que la reanimación de la fe cristiana en nuestra época debe partir de este punto neurálgico. Su profundización especialmente es urgente ante las dificultades que experimentan muchos contemporáneos para creer en el Resucitado.

El libro es fruto de un estudio intenso y prolongado del tema. Un esbozo fragmentario, redactado en 1982, apareció como artículo con el título «Auferstehung» en Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe. *El lector encontrará aquí desarrollado con la profundidad exigida por el tema lo que allí quedó omitido o sólo aludido.*

La introducción muestra los accesos antropológicos partiendo de las dificultades actuales de comprensión. Los dos primeros capítulos analizan las tradiciones bíblicas fundamentales en su desarrollo histórico. Dos capítulos de teología fundamental abordan, en diálogo con las objeciones de la crítica moderna, las cuestiones del origen del testimonio pascual y de la credibilidad actual de esa fe. El punto nuclear del libro lo forma el capítulo sistemático final, que intenta aclarar el sentido de la fe en la resurrección de Jesús dentro de su lógica interna, y poner de manifiesto su importancia para el pensamiento y la acción de los cristianos. La totalidad de la fe queda así englobada desde el punto focal de la resurrección de Jesús crucificado.

Dedico este libro a mi madre Klara Forster de Kessler (6-10-1916-16-5-1950) en recuerdo agradecido.

También deseo agradecer a mis colaboradores, los estudiantes Joachim Ackva y Susanne Brenner, por las ayudas técnicas recibidas, la corrección de pruebas y la confección del índice onomástico. Y a la señora Helene Reising, que transcribió fielmente el manuscrito, no siempre fácil de descifrar. A Michael Lauble, en fin, por su esmerado trabajo de edición en la Patmos Verlag.

Hans Kessler

INTRODUCCION

La resurrección de Jesucristo constituye un tema clave, quizá el tema clave de la fe cristiana. De ella depende la respuesta en casi todas las cuestiones de la fe y de la teología, aunque el cristiano medio no sea consciente de ello.

La presente obra está escrita con la intención de abordar la resurrección de Jesucristo con la mayor profundidad y amplitud posible. Analiza sus aspectos histórico-bíblicos (capítulos I y II), los aspectos de teología fundamental (capítulos III y IV) y los aspectos sistemáticos (capítulo V). Todo ello en un intento de destacar (especialmente en el último capítulo) la significación existencial y práctica de la resurrección de Jesús.

Esta introducción va encaminada a avanzar algunas observaciones 1) sobre el rango fundamental del mensaje de la resurrección del crucificado, 2) sobre las notables dificultades que presenta ese mensaje para el hombre actual y 3) sobre las posibilidades de un acceso general, antropológico, al mismo.

1. *La significación fundamental, olvidada y redescubierta, de la resurrección de Jesús*

La significación fundamental de la resurrección de Jesús para la vida y el pensamiento cristianos se irá perfilando en todo su alcance a lo largo de estas páginas. En este apartado se trata sólo de señalar puntos fundamentales y de hacer algunas referencias a la historia de la teología.

a) *Observaciones generales*

Ya en el plano histórico, la creencia en la resurrección de Jesús que germinó después del viernes santo fue el paso inicial para la génesis del cristianismo. Esta fe en la resurrección de Jesús ejerció una influencia difícil de precisar. Tuvo como efecto, después de la muerte en cruz de Jesús, la formación de la comunidad o Iglesia primitiva, y dio un impulso decisivo al mensaje de Jesús y a su transmisión oral y escrita. No hay ningún escrito o tradición neotestamentaria (incluida la fuente de los *logia)* que no tenga como fundamento la fe pascual; todos los documentos escritos fueron redactados a la luz de la pascua. De ésta arranca la génesis del cristianismo. Pero esto no fue algo azaroso o contingente.

En efecto, no es casual que la resurrección de Jesús (revelada y creída) fuese, a partir del viernes santo, el origen histórico próximo de la fe cristiana primitiva. Cabe afirmar como principio que la resurrección de Jesús, junto con su actividad terrena, es el fundamento y la piedra angular de la fe cristiana en general y en todos los tiempos. De ella depende el potencial de actualidad que posee el Dios de Jesucristo y, por tanto, la fe cristiana. Pablo señala con extrema precisión lo que fue el punto decisivo para el cristianismo primitivo: «Si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación no tiene contenido ni vuestra fe tampoco», entonces «seguís con vuestros pecados» y «los cristianos difuntos han perecido» (1 Cor 15,14.17s); entonces también los cristianos somos «como esos otros que no tienen esperanza» (1 Tes 4,13), «los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15,19). Pablo afirma, nada menos, que toda la creencia cristiana cae por tierra si la frase «Jesús, el Crucificado, resucitó de la muerte» no tiene valor o cabe pasar de ella. Esta frase es radical y absolutamente irrenunciable.

Por eso las iglesias cristianas (y sus teólogos más importantes) han considerado y afirmado siempre la resurrección de Jesús como principio y como *fundamento*. Esta creencia figura en los *credos* de las iglesias, al igual que la esperada resurrección de los muertos (cf. DS 2.5.6.10-76.125.150 y *passim)*. Pero en las *teologías*, sobre todo de la Iglesia occidental, estuvo ausente durante siglos como *tema* de reflexión explícita, o sólo fue objeto de estudio a escala muy limitada y no se ahondó en todo su contenido, con grave perjuicio para la vida y el pensamiento cristianos. En realidad, la resurrección de Jesús fue a veces un tema marginado, por diversas razones, y encontró un tratamiento insuficiente.

b) *Indicaciones de historia de la teología*

Ya la teología de la *Iglesia antigua* se interesó más por la encarnación que por la resurrección desde mediados del siglo II, la época de la lucha contra el gnosticismo cristiano-herético (que se distanció de la historia terrena de Jesús y basó toda su doctrina de la redención, unilateral y exclusivamente, en una resurrección aislada y no corporal de Jesús), porque así podía desarrollar, en su situación, una soteriología del Cristo *integral* para el ser humano integral[1]. No obstante, y a pesar de este viraje, la doctrina de los Padres sobre la encarnación hace referencia a la resurrección como su coronamiento[2]; de ahí que la Pascua sea en las iglesias orientales –guiadas por la doctrina de los Padres– la solemnidad de las solemnidades. La creencia de toda la iglesia antigua puede resumirse en la frase: «elimina la resurrección y destruirás el cristianismo en el acto»[3]. Sólo en la cristología *occidental* posterior tuvo ese viraje notables consecuencias. Así, la *escolástica* medieval, guiada sobre todo por intereses metafísico-especulativos, relegó el tema de la resurrección de Jesús en aras de una elaboración especulativa de la doctrina sobre la unidad divino-humana de Jesucristo y sobre su muerte expiatoria, y se orientó más hacia cuestiones ontológicas de la resurrección (propiedades del cuerpo resucitado, etc.) que hacia su significación soteriológica[4]. Esta deformación de la teología de la Pascua (y, en consecuencia, de la espiritualidad pascual) se acentuó con la *neoescolástica* de los siglos XIX y XX; sus manuales de dogmática ofrecen tratados amplios sobre la encarnación y muerte en cruz, pero despachan la Pascua en pocas líneas (acerca de la causa ejemplar y eficiente de nuestra propia resurrección)[5].

1. Cf. R. Staats, *Auferstehung* (Alte Kirche), en *TRE IV* (1979) 514-529, aquí 520-524.

2. Cf. J. P. Jossua, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Eglise de S. Irénée à S. Léon le Grand*, Paris 1968.

3. Según L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 46, nota 49, esta frase se encuentra en Agustín, *in Ps. 101*, 2n.7. El resultado de un examen atento es que la frase no se encuentra ni allí ni en ningún otro pasaje de Agustín, pero puede considerarse como un buen resumen de lo que Agustín dice en ese lugar (otras referencias y citas del libro de Scheffczyk tampoco resisten un examen atento, por ejemplo p. 59s, notas 77.79).

4. Puede valer como ejemplo la cristología y la soteriología de Tomás de Aquino, que en su *Summa theologiae* dedica a la doctrina de la encarnación y a sus consecuencias para la humanidad de Jesucristo más de 20 *quaestiones*, y a la resurrección de Jesús sólo 4 (a saber, *STh III q. 53-56)*.

5. Cf. K. Rahner, *Cuestiones dogmáticas sobre la piedad pascual*, en Id., *Escritos de teología* IV, Madrid 1962, 159-175. Rahner menciona, por ejemplo, dos manuales recientes: L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg [4]1959 «ofrece página y media (232s) sobre nuestro tema, que se refieren además casi exclusivamente al hecho de la resurrección desde la perspectiva de la teología fundamental. Al significado soteriológico dedica siete líneas: la resurrección sirve para completar la redención y es el modelo y la prenda de

Y la apologética (teología fundamental) neoescolástica se interesó por la resurrección de Jesús casi únicamente como prueba de su divinidad y no en su verdadero contenido; la Pascua, centro de la fe cristiana (creencia en el Señor exaltado y vivo en el momento presente) pasó a ser una demostración externa de la credibilidad de la fe.

Otro cambio importante se advierte en forma progresiva *desde el siglo XVIII:* la crítica histórica y las controversias sobre la realidad del acontecimiento de la resurrección, el énfasis unilateral de una subjetividad individualista y su afán de búsqueda de una autonomía ilimitada de la razón, el cuestionamiento de una vida resucitada como consuelo ilusorio y evasión de la vida terrena y, por último, el angostamiento positivista de la realidad (que sería lo verificable experimentalmente o lo comprobable, lo funcional, lo construible, lo eficiente a nivel intersubjetivo, etc.) parecían aconsejar el repliegue hacia posiciones menos problemáticas y más firmes: el mensaje y la actividad del Jesús terreno, prepascual. Es lo que hicieron ya algunos teólogos protestantes del siglo XIX[6]: las afirmaciones neotestamentarias sobre la resurrección de Jesús producían perplejidad; por eso se les restó importancia y fueron descartadas en lo posible. Actualmente esta atención exclusiva al Jesús terreno resulta algo casi obvio para amplios sectores de cristianos tanto protestantes como católicos.

Frente a esta postergación secular de la resurrección de Jesucristo en la teología (y, por tanto, en la predicación y en la vida cristiana), que sólo hoy se advierte en todo su alcance, han surgido conatos, *desde 1920* aproximadamente, de una *nueva reflexión* sobre su relevancia neotestamentaria original (comprobable y sedimentada en los símbolos de la fe de las iglesias). La primera guerra mundial provocó en muchos espíritus una primera reacción pesimista sobre las posibilidades del hombre autónomo y de la sociedad burguesa, y dio lugar a un redescubrimiento de la escatología. El gran teólogo protestante Karl Barth considera, siguiendo a Pablo, que la resurrección de los muertos no es un tema especial, sino el «sentido y nervio» de toda la predicación cristiana, que ilumina el resto; su negación es para él «un ataque al cristianismo como tal»[7]. La

nuestra propia resurrección corporal y espiritual». Y J. Solano, *Summa Sacrae Theologiae III,* Madrid ³1956, dedica en su cristología de 329 p. una página, no completa (312), a la resurrección de Cristo.

6. Cf. por ejemplo D. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube,* Berlin ²1831, ed. por M. Redeker (Berlin 1960), II, 82-84. Schleiermacher formula el principio: «el hecho de la resurrección y de la ascensión de Cristo, y la predicación de su retorno para el juicio final, no pueden considerarse como partes integrantes de la doctrina sobre su persona» (82). Y explica: «Los discípulos reconocieron en él al Hijo de Dios, sin sospechar nada de su resurrección y ascensión, y lo mismo podemos decir de nosotros» (*ibid.*).

7. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Cor 15,* Zürich 1924, 62 y 65.

resurrección de Jesucristo constituye para Barth el centro y fundamento por antonomasia: «Si hay un axioma en la teología cristiana, ese axioma es: Jesucristo, resucitó, resucitó de verdad. Y nadie puede escamotear este axioma. Nosotros sólo podemos repetir lo que nos fue comunicado como afirmación central del testimonio bíblico en la fuerza iluminadora del Espíritu santo»[8]. Y Gerhard Koch, autor de una de las escasas obras críticas y sistemáticas dedicadas a la resurrección de Jesucristo, comienza diciendo que el tema de la resurrección de Jesucristo aparece hoy como «la cuestión decisiva que condiciona todos los otros enunciados teológicos». Se trata de esta pregunta: «¿Cómo es posible que Jesús, que vivió en un tiempo determinado... siga viviendo a través de los tiempos sin degenerar en una mera idea?» Sólo la resurrección de Jesús «pudo hacer que Jesús no desapareciera con su tiempo». De ahí que sólo una teología que «se oriente desde el principio en la actualidad de Jesucristo» y argumente «partiendo del Señor presente, que actúa aquí y ahora», tenga futuro[9]. En la reciente teología católica, Karl Rahner ha señalado especialmente el rango fundamental del mensaje pascual y ha denunciado la falta de una verdadera teología de la Pascua. Él ha efectuado además notables intentos de profundización de su contenido, especialmente en el aspecto soteriológico[10]. Según Rahner, la resurrección de Jesús es «el tema central de la fe» porque es la culminación de la obra salvadora de Dios en el mundo y entre los hombres, en la que Dios se comunica de modo irrevocable y por eso acoge al mundo para salvarlo de modo definitivo, de suerte que sólo falta la realización y manifestación de lo que sucedió en la resurrección de Jesús[11].

Si la resurrección de Jesús reviste esta importancia fundamental y central según el nuevo testamento y la Iglesia antigua, y también según los grandes teólogos de nuestro siglo, resulta tanto más extraño que este tema *apenas* haya encontrado una *elaboración sistemática*. Aunque en los últimos años aumenta el número de trabajos sistemáticos (y no sólo exegéticos) dedicados a la resurrección de Jesús[12], no se puede afirmar

8. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3, 1. Hälfte, Zürich 1959, 47.

9. G. Koch, *Die Auferstehung Iesu Christi*, Tübingen 1959. Las citas corresponden a las p. 1; 2; 5s respectivamente.

10. Cf. además del trabajo mencionado en n. 5, K. Rahner, *Auferstehung Jesu*, en SM I (1967) 403-405, 416-425, *Über die Spiritualität des Osterglaubens*, en *Schriften zur Tehologie* XII (Einsiedeln 1975) 335-343; *Jesu Auferstehung*, *o.c.* 344-352; *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg 1976) 260-278, (ed. cast.: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1978).

11. Rahner, *Auferstehung Jesu*, en SM I, 420.

12. Baste indicar aquí las contribuciones más importantes. Por la parte evangélica, además de las obras mencionadas de Barth y Koch, W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974; Id., *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu:* KuD 14 (1968) 105-118; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ⁴1981; Id., *Gott*

en modo alguno que la teología sistemática haya realizado suficientemente su tarea de contribuir a una comprensión existencial y práctica de la resurrección de Jesús frente a la situación actual de nuestro mundo, más allá de la mera exposición de las ideas y afirmaciones contenidas en los testimonios de la Biblia. Estamos aún muy lejos de contar con una teología de la resurrección a la altura de la relevancia central que corresponde a la resurrección de Jesús para la fe cristiana.

2. *Dificultades de la audiencia actual ante el mensaje de Pascua*

La creencia, tan fundamental para el nuevo testamento y para la fe cristiana en general, de que Jesús resucitó y está vivo, nunca ha sido aceptable para un pensamiento orientado únicamente hacia el mundo y sus posibilidades (cf. Hech 17,31s). Pero esta creencia ofrece también notables dificultades para muchos cristianos de nuestros días. Es cierto que los cristianos no suelen negar el enunciado «Jesús resucitó», pero lo interpretan en sentidos muy dispares[13] y esto pone de manifiesto las diversas dificultades que el tema les plantea.

a) *Tópicos actuales sobre la resurrección de Jesús*

Las ideas sobre la resurrección de Jesús que circulan actualmente entre cristianos del mundo tardoburgués se pueden reducir, según una encuesta reciente[14], a *cuatro tipos:* 1) Jesús volvió a tomar posesión

und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage, en *Perspektiven der Theologie*, München-Mainz 1968, 36-56; G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, Tübingen 1979, 256-362; F. Mildenberger, *Auferstehung* (Dogmatisch), en TRE IV (1979) 547-575. Por la parte católica, además de los trabajos de Rahner, H. U. von Balthasar, *El misterio pascual*, en *Mysterium Salutis* III/2, Madrid, 1969, 143-335; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg 1968; A. Gesché, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie*, en *Theologische Berichte* II, Einsiedeln 1973, 275-324; P. Schoonenberg, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz 1974; W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca [6]1986; E. Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Freiburg 1979; A. Kolping, *Fundamentaltheologie* III/1, Münster 1981, 379-676.

13. W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974, parte del supuesto de que hay «plena unanimidad» en relación con la frase «Jesús resucitó». No hay, según él, ningún cristiano teólogo –de cualquier corriente que sea– que no admita este enunciado; pero la cuestión es, a su juicio: «¿qué significa ese enunciado?» Y aquí –continúa–, en el tema de la comprensión de esa frase, se dividen las opiniones.

14. J. Doré, *Croire en la résurrection de Jésus-Christ:* Études 356 (1982) 525-542, resume de este modo, en las p. 527-531, una encuesta del seminario francés *Témoignage Chrétien*. –Resultados similares obtuvo ya la encuesta Emnid realizada en 1967: W. Harenberg (ed.), *Was glauben die Deutschen?*, München-Mainz 1967. Otros resultados de encuestas en diversos países sobre la esperanza en la resurrección de los muertos recoge A. R. van de Walle, *Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriss einer christlichen Eschatologie*, Düsseldorf 1983, 21s.

de su cuerpo (cadáver), abandonó el sepulcro, se apareció a determinados discípulos y ellos le oyeron, le tocaron, comieron con él; luego fue elevado al cielo para estar con Dios (el sepulcro vacío y las apariciones constituyen la prueba de la resurrección). 2) Es posible que Jesús venciera a la muerte y esté con Dios, y que en este sentido siga personalmente vivo; pero no es preciso indagar más sobre el significado de la resurrección para Jesús, para Dios, para la humanidad y para el cristianismo (se adopta, pues, ante la resurrección de Jesús una postura distanciada y teórica, no existencial ni práctica). 3) Jesús sigue vivo en cuanto que los seres humanos le recuerdan y él permanece en ellos (en su fe) y por medio de ellos; sigue vivo en su historia ulterior (en su «obra», en su «espíritu», en su estilo de vida, en su práctica liberadora)[15]. 4) Jesús (Dios) murió definitivamente. El lenguaje de la resurrección es sólo una cifra (tradicional), un mero símbolo para expresar una profunda verdad humana de alcance universal (que también del mal puede surgir el bien y la esperanza puede mantenerse frente a todo).

Ahora bien, estos cuatro tipos de ideas implican dos estructuras, y *actitudes* contrapuestas y, sin embargo, dependientes entre sí[16]: A) Una concepción objetivista considera la resurrección de Jesús o considera al Resucitado como un hecho objetivo, verificable por los testigos; afirma que Jesús resucitó personalmente y vive, pero busca la demostración histórica del hecho histórico y de la corporeidad material del Resucitado (de otro modo es incapaz de concebir su nuevo modo de existencia personal); y olvida destacar la significación salvífica de la resurrección de Jesús y su vida actual entre los suyos (tal es la posición de 1 y 2). B) Una concepción subjetivista desplaza, en cambio, la resurrección de Jesús y su vida actual a la conciencia de los discípulos y de los creyentes (no admite una existencia personal ni una presencia más allá de la muerte); la resurrección es –y así se plantean arduos problemas históricos y teóricos– una expresión meramente simbólica (un recurso interpretativo)[17] para expresar el sig-

15. Esta concepción se encuentra también a menudo en trabajos de teología popular crítica, como por ejemplo en W. Marxsen (cf. n. 13), en D. Sölle, *Wählt das Leben*, Stuttgart 1980, 111-136, o en J. Pohier, *Wenn ich Gott sage*, Olten-Freiburg 1980, 267-336. Valga como ejemplo este pasaje, tomado de una profesión de fe en D. Sölle-F. Steffensky (eds.), *Politisches Nachgebet in Köln*, Stuttgart-Mainz 1969, 27; «Creo en Jesucristo, que resucita en nuestra vida, creo que nos veremos libres de prejuicios y de la petulancia, del miedo y del odio, y que llevaremos adelante su revolución hasta llegar a su Reino». Falta la afirmación: el resucitado entró en la vida de Dios.

16. Para lo que sigue cf. Doré, *Croire* (cf. n. 14), 531-534, y Schoonenberg, *Wege* (cf. n. 12), 43-50.

17. Para R. Bultmann la resurrección es «expresión de la relevancia de la cruz» como acontecimiento de salvación; para W. Marxsen es un *Interpretament* no estrictamente

nificado permanente de Jesús en la vida de su comunidad (sin que él siga viviendo ni esté presente), o incluso una esperanza humana general (tal es la posición de 3 y 4). Cabe extremar el contraste de estas dos concepciones en la fórmula: resurrección objetiva sin relación existencial (sin significado salvífico) o un Jesús con relevancia existencial, pero sin resurrección personal. Una y otra concepción impiden a muchos cristianos captar el verdadero significado de la resurrección de Jesucristo. El presente libro intenta superar ambas posturas –en su unilateridalidad y en su contraste– y desarrollar una perspectiva integral.

b) *Razones de las dificultades que presenta la resurrección de Jesús*

Las razones que explican la situación antes esbozada y también las dificultades que presenta la resurrección de Jesús son múltiples. Los diversos componentes se refuerzan mutuamente. Señalemos brevemente algunos de ellos, anticipando un análisis ulterior más preciso:

En primer lugar, algunos malentendidos sobre la resurrección corporal y sobre las afirmaciones bíblicas (malentendidos que aún subsisten) y ciertas hipótesis problemáticas, especialmente en relación con la génesis de la fe pascual (hipótesis de la muerte aparente, del engaño, de las visiones).

En segundo lugar, la sospecha (frente a una devaluación de este mundo[18] y el desinterés por su progreso) de que la creencia en la resurrección es de tipo «ideológico», es decir, una proyección ilusoria de deseos que, dirigiendo la atención hacia una felicidad imaginaria en el trasmundo, relega las tareas a realizar en la vida presente.

Ligado a lo anterior, un profundo descrédito y represión del anhelo de un estado de plenitud y perfección, superador de la muerte (anhelo, por tanto, de felicidad y de justicia perfecta que da sentido incluso al sufrimiento injustamente padecido).

Además, el fracaso de las cosmovisiones del pasado (por ejemplo el más allá ubicado en la parte superior del universo), cuyo carácter figurado y metafórico conocía perfectamente la teología antigua y que,

necesaria para las raíces de mi fe, que están en Jesús. Sobre ambos cf., cap. 3, IV. 2 y 3. –Las dos concepciones ejercen una gran influencia en ambientes cristianos burgueses e intelectuales de ambas confesiones; también entre algunos teólogos.

18. Cf. como ejemplo la antigua plegaria de la Iglesia, modificada por la reforma litúrgica, pidiendo que «despreciemos lo terreno y amemos lo celestial» (*terrena despicere*). Semejante lema era idóneo para dejar las cosas terrenas demasiado apresuradamente a los amos (laicos y eclesiásticos) de este mundo.

por tanto, era preciso transcender y dejar atrás como muletas ya inservibles, pero que se podía transcender gracias a su fondo permanente como posible punto de partida[19].

También esa actitud de individualismo y de hedonismo, que se orienta primariamente al beneficio y al consumo, al triunfo personal en la competencia y a la utilidad, y que está relacionada con la búsqueda de la autorrealización y la plenitud individual *antes* de la muerte y a costa de los demás.

En dependencia de lo anterior, ese escepticismo burgués y liberal que sólo toma en serio lo que se palpa y que por eso (en un afán erróneo de seguridad) prefiere resignarse a la finitud de su existencia y reducir las aspiraciones transcendentes antes que aceptar la idea de una resurrección, ya que ésta pondría en juego un elemento inseguro, extraño, que escapa a la experiencia, al cálculo y al propio control (miedo a lo imprevisible, quizá miedo a la sanción).

Tampoco hay que olvidar la falta (en parte, por el individualismo burgués) de una verdadera experiencia comunitaria y de fe compartida, que es donde se vive principalmente la presencia y la acción del Señor resucitado y de su Espíritu.

Estas y otras razones se refuerzan mutuamente. Aparece siempre, como un obstáculo cognitivo general, esa idea secular de la existencia y de la realidad que equipara ésta con el mundo accesible *desde nosotros mismos*, y con sus posibilidades. Esta idea de la realidad, que constituye el fundamento indiscutible del pensamiento actual, dificulta la noción de un Dios que transciende cualitativamente ese modo de ver el mundo (Dios está en medio de nuestra vida... estando más allá[20]) y que precisamente así es *real* y obra *en* el mundo y por encima de sus posibilidades. En este contexto muchos opinan que la fe en la resurrección y en la presencia de Jesucristo (en el sentido de contar

19. O. H. Pesch, *Heute Gott erkennen*, Mainz 1980, 55-65 propone como un recurso útil para hoy la idea del horizonte realmente infinito (Dios) que abarca y penetra el cosmos aparentemente infinito, horizonte donde todos nos movemos y que nunca percibimos; en él nos integramos también al morir.– Un recurso válido para nuestro propósito se encuentra en el último drama de Carl Zuckmayer, *Rattenfänger* (*Cazador de ratas*) (Stücke IV), Frankfurt 1976, 317: Un profesor de religión debate con sus alumnos el problema de la muerte. Un alumno pregunta si no ocurre con la muerte lo mismo que con el nacimiento: antes del nacimiento el niño está rodeado por su madre y recibe de ella toda su vida, pero él no la ve; el nacimiento es un trauma para el niño, pero sólo después de él puede ver a su madre. Dios envuelve y sustenta –añadió el alumno– nuestra vida en la tierra; pero nosotros no podemos verle; sólo después del trauma de la muerte le veremos directamente. Cf. una comparación semejante en C. Carretto, *Unser Weg durch die Wüste*, Freiburg 1979, 25s.

20. Tal es la formulación de Dietrich Bonhoeffer, dirigida contra la idea de un Dios lejano, un Dios del más allá y del trasmundo.

con él aquí y ahora como una realidad que nos afecta) se mueve en la esfera de lo inimaginable e incluso de lo inconcebible e increíble.

Para la mayoría de los contemporáneos –concretamente, para Niklas Luhmann– los «hechos del mundo» (en un sentido amplio) constituyen la realidad última, y es preciso afrontarlos «sin happy end, sin resurrección, sin vida eterna»[21]. Cuando Luhmann declara que «una teología cristiana... debería poder renunciar al mito suplementario de la resurrección» y dejar el porqué del Gólgota sin respuesta[22], está describiendo en el fondo esa renuncia que hacen hoy muchos (también muchos cristianos) en esta sociedad supuestamente cristiana, tardoburguesa, basándose en las razones antes mencionadas. A esta «desmitologización» burguesa-liberal que quiere renunciar al mito suplementario de la resurrección, cabe aplicar la frase de Theodor W. Adorno: «Al no dejar en pie más que el simple ente, reincide en el mito», el mito «que representa la inmanencia cerrada de lo que es y no puede cambiar»[23].

No es casual que la fe en la resurrección de Jesús y la esperanza en la resurrección de la gente asesinada constituyan un estímulo decisivo, central para los cristianos no burgueses del Tercer Mundo (Latinoamérica, Africa negra, etc.), y precisamente en un sentido *no* inmanentista; la resurrección y el despertar de Jesús y de sus amigos muertos, por un lado, y la rebelión y el alzamiento de los pobres, por otro, están íntimamente e indisolublemente relacionados para ellos y para sus teologías de la liberación, aunque no se identifican. La fe en la resurrección de Jesús y la esperanza en el despertar de los muertos exigen, para realizarse de verdad, un cambio radical en nuestro pensamiento y en nuestra conducta. Un cambio que se atreva a cuestionar muchas «evidencias» modernas y romper con ese consenso tácito según el cual la resurrección es algo que no se puede tomar en serio. Las comunidades y grupos cristianos pueden facilitar y animar ese cambio; pero el paso lo ha de dar cada uno.

Sin duda, la aventura de creer en la resurrección y en la presencia efectiva de Jesucristo (y en la nueva vida de los muertos), si no ha de ser un acto arbitrario, ciego infundado, debe legitimarse ante la razón y debe ser una respuesta justificada[24]. Los capítulos siguientes persiguen

21. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 199.

22. *Ibid.*

23. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, 392, (ed. cast.: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1974).

24. Una conducta convincente de las comunidades y de los creyentes («frutos» de su fe en la resurrección, como la asistencia a los pobres, etc.) puede dar credibilidad a la fe en la resurrección, hacerla atractiva, estimulante; esa práctica vital suele faltar en nuestras latitudes. Pero tal práctica vital no puede demostrar la verdad de la fe en la resurrección. Cf. la crítica general a «la práctica como criterio de verdad» en C. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, 353-372.

esta finalidad. En ellos se estudia la génesis y la lógica interna de la esperanza bíblica en la resurrección (capítulo primero); lo que conocemos del programa de la vida de Jesús y los testimonios de Pascua en el cristianismo primitivo, muy poco después de su muerte (capítulo segundo); seguidamente –en polémica con otros intentos insuficientes de explicación– la cuestión del origen de la fe pascual (capítulo tercero); el tema del fundamento suficiente para esa fe en nuestros días (capítulo cuarto); y, finalmente, el contenido global de la fe en la resurrección de Jesús, su fuerza argumentativa intrínseca y su relevancia existencial y práctica (capítulo quinto). Pero esa exposición debe ir precedida –a un nivel, hasta cierto punto, filosófico– de algunas reflexiones sobre la posibilidad de un acceso general (para creyentes e increyentes) a la idea de la resurrección de Jesús y de los muertos.

3. *Acceso antropológico al mensaje de la resurrección*

Como hemos visto, muchos consideran que la resurrección de Jesús y de los muertos (por el descrédito que ha sufrido por la crítica de las religiones; por la idea dominante, secular e inmanentista, de la realidad; por el fracaso de cosmovisiones del pasado como apoyo imaginativo, etc.) pertenece a la esfera de lo inimaginable e incluso de lo inconcebible y lo increíble. Por eso la cuestión de la posibilidad de la resurrección y, con ella, la cuestión de un acceso general a la fe en la resurrección revisten una importancia fundamental. Para tener ese acceso hay que partir metodológicamente, no de una imagen cristiana del ser humano, sino de fenómenos antropológicos asequibles a todos. Se pueden seguir diversas vías. Vamos a esbozar tres de ellas, concretamente: a) una vía más transcendental o existencial (orientada a la subjetividad o a la existencia), b) una vía más dialogal e interpersonal (orientada a la relación interhumana) y c) una vía más universal y social (orientada a la solidaridad de todos los seres humanos).

a) *Vía transcendental: La exigencia de sentido y de plenitud inherente a la existencia humana*[25]

Cuando el ser humano cobra conciencia de sí mismo –en la historia universal o en la historia personal– y se conoce a sí mismo como sujeto y como persona intransferible, la muerte pasa a ser un problema

25. Este acceso antropológico-transcendental interesa a algunos filósofos, como E. Heintel, *Über Unsterblichkeit und Auferstehung*, en Radius 1978, 35-40, y dentro de la teología especialmente K. Rahner; cf. su *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 264s. 290s (ed. cast. citada).

insoslayable. Y esto, porque el ser humano camina inexorablemente a la muerte y él, a pesar de toda su resistencia, es consciente de ello. Sólo el hombre muere (el animal perece) y cada ser humano muere «su propia muerte» (Rainer Maria Rilke); esto es válido pese a cualquier funcionalización y nivelación social del individuo y de su muerte. Y sólo el hombre anticipa su muerte, ese término brutal de su actividad y de su existencia, donde el sentido de la tierra encuentra sus límites. El sentido (implícito en toda acción) hace referencia a la plenitud del ser personal; pero la muerte cierra el camino para esa meta. El hombre conoce la inexorabilidad de su muerte[26] y sabe que «la mayor negación del sentido es la de la muerte»[27].

Ahora bien, el hombre finito está estructurado de forma que siente una insatisfacción permanente (no siempre fáctica, pero sí potencial) ante los logros de su pensamiento y de su voluntad, y adopta una actitud transcendente de preguntas y aspiraciones. Por eso no podemos por menos que preguntar por la frontera de la muerte y postulamos un sentido incondicional y absoluto. Nuestra existencia rebasa el nivel empírico. Ya el hecho de que los seres humanos no se resignen al absurdo en la realización concreta de su vida, a pesar de todas las incoherencias y decepciones, revela la esperanza de que la existencia tenga un sentido. Y la conducta responsable del ser humano implica la esperanza de poder hacer una aportación que no sea un mero episodio pasajero, debido a la muerte de la persona y de la humanidad, sino que posea una validez permanente y –utilizando el símil de la cosecha– sea recogida en los trojes eternos. En cada acto responsable de libertad, «el hombre afirma su existencia como algo de valor permanente que es preciso salvar», y en este sentido «afirma con talante esperanzado su resurrección»[28]. Esta necesidad de sentido y de logro definitivo se mantiene frente a su más duro opositor, que es la muerte, y esto «es una señal de que la orientación del ser humano hacia lo que es más, lo que está por encima y lo que se encuentra más allá, es inextirpable. Esta orientación se revela, no sólo en las frustraciones que le deparan la sociedad y la naturaleza, sino en todas sus vivencias, incluso en los momentos de felicidad»[29]. En esta orientación, como en todo, la esperanza busca lo definitivo y la plenitud de la persona. Lo cual no significa que a esta pretensión y esperanza corresponda una salvación

26. La conoce en la muerte del otro y en los signos y anticipaciones de la muerte «en medio de la vida»: las propias limitaciones, la falta de éxito, la inutilidad de los esfuerzos y el fracaso, la soledad y las despedidas, la enfermedad y las lesiones, el desgaste y deterioro, el envejecimiento, etc.

27. G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 45.

28. Rahner, *Grundkurs*, 264.

29. Bachl, *Tod*, 46.

definitiva y perfecta. Pero esta esperanza, esta «experiencia transcendental de la propia resurrección, que dimana de la esencia del hombre, es el horizonte de comprensión para poder esperar y vivir la resurrección de Jesús»[30].

El conocimiento de la condición terrena e histórica imperfecta del ser humano plantea, pues la *pregunta* sobre la posibilidad de una plenitud de vida más allá de la muerte. Esta pregunta expresa anhelos y esperanzas profundas de una vida plena más allá de la muerte, que se manifiestan en diversos conceptos (inmortalidad, resurrección, etc.). La crítica de la religión intenta presentar tales anhelos y esperanzas, indiscriminadamente, como meras ideas desiderativas alejadas de la realidad (proyecciones). Hay sin duda proyecciones, y no siempre resulta fácil distinguir «lo que en estas proyecciones pertenece al fondo antropológico y lo que es efecto de una fantasía ávida de ''inmortalidad''»[31]. Y esta distinción es precisamente lo que omite la crítica de la religión, y por eso deja de lado el temor de las condiciones *radicales* de posibilidad de tales proyecciones: ¿por qué el hombre, aparte sus diversas circunstancias psico-sociales, está estructurado de forma que transciende y «se proyecta» por encima de lo finito y más allá de la muerte? ¿es simplemente víctima de un espejismo? Pero ¿cómo es posible que el espejismo forme parte de la estructura del ser humano? ¿no será que hay en el ser humano mismo una dimensión que perdura más allá de la muerte? Pero ¿no queda eso refutado por la inexorabilidad y radicalidad de la muerte? ¿o será que las preguntas y las esperanzas humanas tienen su origen de un «poder» radicalmente libre y activo frente al ser humano y al mundo, que creó al hombre y se ofrece como su plenitud definitiva (siendo, en consecuencia, el objeto de su pregunta y de su búsqueda)[32] y que se puso ya de manifiesto en la resurrección de Jesús?

Esta cuestión no admite una solución filosófica. Pero su análisis desempeña una función imprescindible: abre un acceso y un horizonte de comprensión provisional para el testimonio del Dios «que resucita a los muertos» (cf. Rom 4,17) y «que resucitó a Jesús de la muerte» (cf. Rom 4,24). Entonces el asentimiento prestado a este testimonio no equivale ya a un *harakiri* de la razón, no es algo irracional, sino acorde con el ser humano.

30. Rahner, *Grandkurs*, 269.

31. *H. U.* von Balthasar, *Theodramatik, III*, Einsideln *1980*, *109*.

32. Cf. por ejemplo Agustín, *Confessiones* I, 1: «Nos creaste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta descansar en ti».

b) *Vía dialogal: La esperanza de salvación del otro contenida en el amor*[33]

Se ha dicho que el amor no implica esperanza. El amor que se vuelca en el semejante, desde el momento que se realiza plenamente y contiene en sí el sentido de la vida, no necesita ya de una esperanza más allá de la muerte. El amor mismo –se ha dicho– constituye la plenitud y la perfección, en la medida que estos conceptos son posibles[34].

Esta afirmación parte de una experiencia mutilada y de un concepto unilateral del amor. El amor que afirma al otro incondicionalmente y lo corrobora prácticamente es una dimensión intrínseca y esencial de la esperanza. Y no se trata sólo de la esperanza de que el amor permanezca a pesar de su precariedad y fragilidad y de que no se destruya la relación mutua y la comunión; se trata de algo más profundo: la esperanza de que *el otro* permanezca, sea salvado definitivamente y alcance su plenitud. «La palabra de amor que los seres humanos pueden dirigirse unos a otros en este mundo es un signo que llega de lejos y reclama una validez incondicional: tú estás destinado a ''ser'' por tu misma esencia. El amor tiene este rango decisivo porque es el presentimiento más claro del ser y la máxima expresión del miedo a la nada; es la opción más fuerte contra la posibilidad de que el ser amado perezca totalmente en la muerte»[35]. Han sido, sobre todo, los poetas los que han visto con especial lucidez esta opción. Gabriel Marcel lo expresó en su célebre fórmula «amar a una persona significa: tú no morirás...», en referencia a la muerte y a la corrupción[36].

Gottfried Bachl ha comentado magníficamente esta dimensión. El verdadero amor interpersonal «acontece al margen del reproche de que el ser humano busca egoístamente su propio bien al esperar la inmortalidad. Porque no se trata primariamente de mí, sino del ser amado»[37]. El amor no se limita a decir: te amo, te deseo todo bien y no quiero utilizarte para otros fines, sino «sé tu propia finalidad, sé persona». Y dice además: tú eres y vales frente a todo lo que te niega, disminuye o

33. Para lo que sigue, cf. especialmente F. Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, Frieburg-München 1970, y Bachl, *Tod* 51-60; también J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca [6]1987, 267ss: «el amor funda la infinitud», pero puede no haberla.

34. Una breve exposición y crítica de tales posiciones puede verse en A. Schmied, *Hoffnung über den Tod hinaus:* Theologie der Gegenwart 20 (1977) 21-30, más concretamente 23s.

35. Bachl, *Tod*, 51.

36. G. Marcel, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, 472; Id., *Tod und Unsterblichkeit*, en Id., *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt 1964, 66-86, aquí 78: «Pero lo que los místicos han conocido mucho mejor que los filósofos propiamente dichos es que el amor y la esperanza no pueden separarse entre sí».

37. Bachl, *Tod*, 57.

destruye. «Nada más ajeno al amor que la idea de que el ser amado deje de existir. Hay en el amor una vocación creadora que llama a la existencia y no se detiene ante la finitud. El amor se enfrenta a la más terrible evidencia de la nada cuando el ser amado muere. Al menos el momento de la muerte purifica al amor de ese egoísmo que consiste en tomar al otro como mero pretexto de la propia felicidad, porque entonces se comprueba si el amor mantiene la promesa hecha a la persona ausente, indisponible e invisible, y si le sigue amando. Amar a los difuntos es algo más que recordar los hermosos días vividos con ellos, y llevarles flores. El que los ama, cuenta realmente con su vida tanto como con la propia vida, aunque la fantasía fracase en la representación de esa realidad. ¿Y qué puede este amor contra la muerte? No impide la corrupción, no posibilita excepciones... (pero) constituye aquí, en el mundo donde vivimos, la auto-afirmación de la vida y, al mismo tiempo, la certeza de que esa vida no debe buscarse por las vías de la necesidad natural. Constituye la esperanza de tener razón en bien de los difuntos, por pura gracia. El amor no ha visto primero lo que hay en el más allá para luego mostrarse inconforme en la tierra con las posibilidades que ésta le ofrece. Su mirada escudriña lo más mundano, el instante temporal, no transciende hacia otros espacios por las fisuras de su objeto. Se dirige al objeto mismo y descubre en él la razón de su exigencia. ¿Por qué este hecho no nos da que pensar? ... ¿ El amor no debería iluminar a la razón ante el fenómeno de la muerte?»[38]

c) *Vía de la anamnesis universal: El postulado de una justicia perfecta y de una solidaridad universal*[39]

Pero la pregunta por una plenitud (de la persona y de la comunidad) *más allá de la muerte adquiere todas su fuerza ante la injusticia reinante* en el mundo y, sobre todo, ante el prójimo (inocente y solidario) liquidado violentamente. La historia de la humanidad es una historia de injusticia y sufrimiento anónimo. Innumerables personas (indefensas, impotentes, niños inocentes, gentes que luchan desinteresadamente por los demás) han sido asesinadas, ejecutadas y aniquiladas a lo largo de los siglos, y los asesinos caminaban triunfantes por el

38. *O. c.*, 59s.

39. Para lo que sigue cf. sobre todo H. Peukert, *Wissenschaftstheorie –Handlungstheorie– Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, especialmente 278-282, que hace suyas y desarrolla esas reflexiones de Horkheimer y de W. Benjamin; también H. G. Janssen, *Das Theodizee-Problem der Neuzeit*, Frankfurt-Bern 1982, y J. J. Sánchez, *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers*, Einsiedeln 1980.

mundo sin preocuparse de las víctimas. «El mundo está lleno de inocentes asesinados y de criminales que disfrutan de una vida larga y tranquila»[40]. Y los hombres se preguntan a lo largo de la historia por qué los buenos sufren y fracasan, mientras que los malos salen airosos y triunfan. Hasta que al fin «un puñado de tierra les tapa la boca; pero ¿eso es una respuesta?»[41].

La pregunta queda sin respuesta. Pero *ahí queda*. Se ha intentado muchas veces, y también en nuestros días, relegar esa pregunta y el problema de la muerte, considerando que el esfuerzo histórico en favor de la mayor felicidad de los otros, sobre todo de los descendientes, y el logro de un mayor bienestar para la futura humanidad constituyen el verdadero sentido de la vida. No se puede negar que ese esfuerzo tiene sentido –aunque la situación actual del mundo (uso irresponsable del poder, pobreza y hambre en aumento, amenaza de catástrofe ecológica y nuclear) nos obligan a ser modestos, y la prueba de ello es que pocas personas desearán hoy vivir como sus nietos. Pero, aun suponiendo que se alcance en el futuro ese estado de mayor solidaridad entre los hombres y con la creación entera, un estado con pocos sufrimientos y una mayor felicidad de un mayor número de personas... ¿qué sería de los antepasados, de los muertos? Ellos serían el pasado, lo perdido definitivamente. No participarían en ese estado superior de la humanidad. Y ese futuro mejor en la Tierra no les compensaría de la injusticia padecida. Como dice Max Horkheimer, «aunque surgiera en el futuro una sociedad mejor, sin la injusticia actual, no redimiría los males del pasado ni eliminaría las carencias de la naturaleza»[42].

Helmut Peukert ha señalado el dilema que esto plantea a los que viven ahora y a las generaciones venideras: El que renuncia a la justicia perfecta (también para los muertos) y olvida a los difuntos, atenta contra su propia condición humana y contra la solidaridad. Intenta vivir feliz relegando al olvido la infelicidad de los que le precedieron (y a los que es deudor incluso de la propia vida); y si los tiene presentes en la memoria, ¿cómo puede ser feliz? Consecuencia: «La propia existencia entra en contradicción consigo misma al negar la solidaridad, que es su base»[43]. Por otra parte, el que reclame la justicia para

40. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1330, (ed. cast.: Aguilar, Madrid 1975).

41. Así pregunta Heinrich Heine, gravemente enfermo, en su ciclo poético *Zum Lazarus* (1853) I, 1: «¿Por qué se arrastra sangrante, mísero / bajo la cruz el justo, / mientras cabalga feliz como un triunfador / sobre altanero corcel el malvado?»

42. M. Horkheimer, *La añoranza de lo completamente otro*, en Varios, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, 65-124. Cf. también Adorno, *Negative Dialektik*, 376: «El hecho de que ninguna mejora intramundana baste para hacer justicia a los muertos ni elimine la injusticia de la muerte, mueve la razón kantiana a esperar contra la razón».

43. Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 282.

los muertos deberá perder toda esperanza a menos que exista una instancia superior (Dios) y, si la desesperación no le mata, se consumirá de tristeza. Consecuencia: «la paradoja de una existencia que rehúsa olvidar a las víctimas de la historia para ser feliz» consiste en esa situación humana radical y fronteriza donde resulta inevitable la pregunta por una realidad absolutamente libre e incondicionalmente salvadora[44]. Al margen de que la respuesta tenga que ser o no positiva, la pregunta se plantea inexorablemente. El debate sobre si «la esperanza de los desgraciados es definitivamente inútil» (Sal 9,19), de si las víctimas perecen y quedan olvidadas definitivamente o no, es un debate en torno a Dios. Un debate en torno a un Dios que resucita muertos. La realidad de ese Dios quedó cuestionada de modo decisivo en la muerte de Jesús e irrumpió de tal forma con la resurrección de Jesús que posibilitó la vida solidaria sin fronteras, una solidaridad que, apoyada en este Dios, actúa y sufre con los vivos, y una solidaridad con los muertos que tiene la esperanza puesta en este Dios.

A aquellos desmitologizadores que hablan de la necesidad de renunciar «al mito suplementario de la resurrección de Jesús y de los muertos» se les puede aplicar la frase de Theodor W. Adorno: «lo que la desmitologización no puede suprimir es... la convicción de que un pensamiento no mutilado desemboca en la transcendencia, hasta llegar a la idea de un mundo donde no exista el sufrimiento y se pueda enmendar el pasado»[45]. Pero ese mundo (que enmienda incluso el sufrimiento y la injusticia, pertenecientes irremediablemente al pasado) presupone la idea y el reconocimiento de un Dios libre frente al mundo actual y sus posibilidades finitas. Ese mundo sólo es posible contando con el Dios vivo y poderoso que resucita a los muertos y que lo demostró ya (de modo ejemplar y eficiente) en la resurrección de Jesús crucificado.

Para nuestro tema actual (la cuestión de un acceso viable y general) basta haber mostrado que «el pensamiento humano no mutilado *desemboca en la transcendencia*» y *mantiene* la pregunta por la salvación de los muertos. La aporía fundamental de la existencia humana consiste

44. *O. c.*, 282, allí las páginas siguientes. –Peukert aborda las recientes teorías de la acción (e implícitamente también las teorías transcendentales e historicistas clásicas) para inferir de sus propias premisas e implicaciones su falta de salida (aporética) en última instancia. En este punto sólo resta, lógicamente, una alternativa: el absurdo (A. Camus) y la desesperación y la tristeza inconsolable (M. Horkheimer)... o el recurso a la teología, a experiencias fundamentales y fronterizas, como las que refleja la tradición bíblica. Peukert introduce la teología, no en conexión directa con las recientes teorías de la acción (comunicativa), sino mediante la demostración crítica de estas aporías.

45. Adorno, *Negative Dialektik*, 393. –Sobre Adorno cf. también W. Brändle, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Göttingen 1984.

en que, por un lado, hay en nosotros una exigencia incondicional de lo definitivo, de salvación y de plenitud (para nuestra existencia; para el ser amado; para el prójimo solidario que padece injusticia); pero, por otro lado, nosotros mismos no podemos satisfacer ni realizar tal exigencia, como tampoco puede hacerlo el mundo. Esa exigencia excede de todas las posibilidades de la acción mundana.

Ahora bien, la triple demostración de esta aporía abre un *horizonte provisional de comprensión* para el mensaje de la resurrección de Jesús. Está claro que este mensaje no habla de un milagro heterogéneo que se produce, de modo inesperado e incomprensible, en un horizonte humano cerrado. Este mensaje se dirige a personas que «abrigan la esperanza *del* futuro, que es la plenitud»[46]. Tal es, por decirlo así, la «gramática» del mensaje de la resurrección que está en el hombre mismo, sin la cual el mensaje no tendría sentido ni sería comprensible. Pero de ese modo el mensaje promete al ser humano que su esperanza deformada y atrofiada, necesitada por tanto de una reanimación, tendrá un cumplimiento definitivo (para los otros muertos y para él mismo), y que este cumplimiento está actuando ya en el presente.

El mensaje de la resurrección de Jesús dice, pues, acerca de la realidad presente *más* de lo que ésta puede revelar por sí misma[47]. Pero este «plus» (de descubrimiento y promesa) pone el mundo en movimiento. Trae un nuevo espíritu a los hombres, los impulsa al cambio y al amor *(agape)*, vivifica las relaciones paralizadas y orienta la creación hacia el reino de Dios. La fe en la resurrección y en la presencia de Jesucristo habla también del futuro de este mundo, de todo el pasado y de nuestro presente.

Los siguientes capítulos inician al lector en un proceso de aprendizaje. El aprendizaje que realizó el antiguo pueblo israelita y judío, y que efectuaron después los discípulos de Jesús y las comunidades neotestamentarias, es también la tarea que espera a todo el que esté dispuesto a acometerla.

46. K. Rahner, *Auferstehung Jesu*, en SM I 403. El mensaje de Pascua no es sólo la confirmación de la esperanza del ser humano. Interpela al ser humano en profundidad, porque afecta, por una parte, a una expectativa profunda, pero muchas veces deformada, contrahecha y desorientada (hombre pecador); y afecta, por otra parte, a una realidad que supera con creces todas sus esperanzas. Así, el mensaje pascual no confirma simplemente al oyente, sino que le invita a transcenderse a la conversión, a la vida de fe y a la práctica del amor.

47. Cf. E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, en Id., *Entsprechungen*, München 1980, 103-157, aquí 103-105. Sobre el tema cf. más abajo, cap. 5, I.3.

1

LA PREPARACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y EN EL JUDAISMO PRECRISTIANO

Los textos sobre una posible resurrección de los muertos aparecen tardíamente en el antiguo testamento y sólo en unos pocos pasajes marginales. Hasta bien entrado el siglo III o II a.C., Israel no sabía nada de una vida después de la muerte que mereciera el nombre de verdadera vida. Esto resulta bastante extraño teniendo en cuenta que Israel conocía perfectamente la repulsa contra la muerte, el interés por la suerte de los difuntos y el anhelo de inmortalidad que tenían su expresión en las religiones de los pueblos vecinos. A pesar de todo, Israel rehusó aceptar la existencia de un más allá; evitó toda proyección de los deseos y aspiraciones humanas en una vida que transcendiera las fronteras de la muerte. El pueblo de Israel se sintió llamado a vivir en intimidad con su Dios dentro del mundo terreno. La soberanía de Yahvé sobre la historia mundana impedía toda evasión de esta historia. La ausencia de esperanza en un más allá obligaba a Israel a observar una conducta religiosa sin precedentes: Israel tenía que apoyarse en Yahvé, no para equilibrar la vida terrena con el más allá, sino porque no podía eludir la presencia inmediata de Yahvé.

Por otra parte, la fe de Israel no era puramente terrena. Estaba orientada hacia Yahvé. Pero dado que Yahvé, el Dios vivo y oculto al mismo tiempo, iba siempre por delante de su pueblo (Ex 3, 14: «yo soy el que estaré ahí»), caminó con Yahvé y permaneció abierto al futuro, que transciende las propias posibilidades humanas. Por eso, cuando Israel, tras un largo, sinuoso y doloroso período de aprendizaje con Yahvé formuló la pregunta sobre las relaciones de Yahvé con los muertos, y sobre una nueva vida de los difuntos, y se planteó la esperanza de la resurrección, lo hizo de un modo muy peculiar, no desde el anhelo de vida del ser humano y desde su sed de inmortalidad (como proyección de estas tendencias), sino desde la propia fe en Yahvé (como su propio desarrollo intrínseco y su consecuencia lógica).

Así, la esperanza en la resurrección, que aparece en la época tardía de Israel, no es el resultado de un pensamiento desiderativo ni de la especulación sobre el sentido de la vida, etc., sino una explicitación osada de la fe en Yahvé, de su poder ilimitado de creador y de su fidelidad inquebrantable, una extrapolación de las experiencias hechas con Yahvé en una historia de siglos, más allá de las fronteras de la experiencia histórica.

A continuación se analizarán estos puntos. Expondremos I) ciertos postulados del antiguo Israel que serán la raíz de la esperanza posterior en la resurrección, II) la germinación de esa fe, primero vacilante y después firme, en la época postexílica, y III) su expresión más compleja en el *judaísmo intertestamentario.*

I. Precedentes en el antiguo Israel

Para comprender correctamente y en su significación exacta la esperanza en la resurrección de los muertos que germinó posteriormente en Israel, debemos estudiar sus antecedentes (y las repercusiones que tuvieron después del exilio)[1]. Tales antecedentes, en efecto, constituyen la base imprescindible de lo que fue más tarde para Israel la esperanza de la resurrección.

1. *Yahvé, Dios de la historia y de la vida*

No es fácil explicar cómo fue posible que Israel –a diferencia de los pueblos vecinos– no se interesara por una vida de ultratumba a lo largo de un milenio, ni siquiera en medio de las más graves crisis y fracasos. Podrían aducirse diversas razones[2]. Pero la razón decisiva fue la propia fe en Yahvé: esa fe excluía, al parecer, radicalmente la

1. Para lo que sigue cf. G. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel*, Lepizig-Erlangen 1925; G. von Rad, *Leben und Tod im AT*, en ThWNT II (1935) 844-850; Chr. Barth, *Die Rettung vom Tode in den individuellen Klage-und Dankliedern*, Zollikon-Zürich 1947; W. Eichrodt, *Theologie des AT*, Teil II und III, Stuttgart-Göttingen [5]1964, 143-152; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff [2]1964; P. Hoffmann, *Die Totem in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966, [3]1978; L. Wächter, *Der Tod im AT*, Stuttgart 1967; G. Fohrer, *Das Geschick des Menschen nach dem Tode im AT*: KuD 14 (1968) 249-262; U. Kellermann, *Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*: ZThK 73 (1976) 259-282; H. Gese, *Der Tod im AT*, en Id., *Zur Biblischen Theologie*, München 1977, 31-54; O. Kaiser (-E. Lohse), *Tod und Leben*, Stuttgart 1977; W. H. Schmidt (-J. Becker), *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart 1981.

2. Cf. el resumen de Kellermann, *Überwindung*, 260s

existencia de una vida más allá de las fronteras de la muerte. En efecto, Yahvé estaba referido exclusivamente a la historia terrena (no a otro mundo más allá de éste) y a los seres que viven aquí y ahora (no a los muertos ni al pasado). Por lo menos así lo entendió Israel. Mientras que las ideas de ultratumba de los pueblos vecinos, sobre todo de Egipto, solían ir acompañadas de un menosprecio de la vida histórica y terrena[3], Israel consideró esta vida como un don y una misión de Yahvé.

a) *Yahvé, el libertador, y su proyecto histórico*

La fe de Israel estuvo relacionada desde el principio con ciertas experiencias fundamentales de salvación y liberación histórica. Quizá fueron primero las experiencias de liberación de campesinos sojuzgados por el sistema jerárquico y feudalista de los estados—ciudad cananeos y también las experiencias de federación de diversos grupos (grandes familias, clanes, tribus) para formar un orden social alternativo, de tipo igualitario, que recibió el nombre de Israel, con el culto común a El, Dios del cielo. De ese modo la voluntad social y la relación con Dios fueron dos factores ligados entre sí en los orígenes[4]. Otros grupos emigrantes con experiencias similares, que se unieron a Israel, aportaron ciertas tradiciones sugestivas e integradoras (emigración de Abrahán, salida o liberación de Egipto con intervención salvadora de Yahvé en el mar Rojo). Todo el pueblo de Israel reconoció en estas tradiciones y experiencias sus propias experiencias de liberación por Dios. Llegó a identificar con el nombre de «Yahvé» (por ejemplo, en Jue 5,3-5.11; Jos 24) al único Dios (El) salvador y liberador: el Dios «yo soy el que estaré ahí» (Ex 3,14). Pero Israel tenía que considerarse en adelante como un pueblo constituido por la acción liberadora de Yahvé (por ejemplo, Ex 20,2): un pueblo de individuos liberados y libres. Yahvé es el único Dios y Señor (cf. el primer mandamiento en Ex 20,3 y, más tarde, en el esquema de Dt 6,4s), y todos los israelitas (posteriormente, todos los hombres) son sus siervos, y no siervos de otros señores (por ejemplo Lev 25); donde domina Dios, los hombres no pueden dominar a otros hombres.

3. Cf. por ejemplo el poema-inscripción en la tumba del sacerdote Neferhotet: «El tiempo transcurrido en la tierra es un sueño. Pero se dice "bienvenido, sano y salvo" al que llega a Occidente» (cit. por Wächter, *Tod im AT*, 111). Cf. también H. Kees, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlin ²1956.

4. Cf. sobre esta perspectiva parcialmente nueva de N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, New York 1979, London 1980, y sobre esta obra N. Lohfink-H. Engel-H. Jüngling en BiKi 38 (1983) fasc. 2; también W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen 1975.

De este modo Israel fue convocado por la palabra de Yahvé a vivir íntimamente (y sin esperanza de una retribución en el más allá) con Yahvé dentro de la historia terrena, para realizar y testimoniar su reivindicación exclusivista como Dios y Señor. Esto se expresa probablemente en el nombre de «Israel» (Dios reina)[5]. El pueblo tenía que concentrar toda su atención y energía en esta misión histórica terrena. Pero esta misión confirió una relevancia extrema a la perpetuación histórica del pueblo de Dios (no del individuo).

b) *Yahvé, el dispensador de la vida terrena y de sus bienes*

Israel consideró a ese mismo Dios, Yahvé, como un dios creador. Yahvé, el «Dios vivo» (1 Sam 17,26.36; 1 Re 18,15; Jer 10,10; Sal 18,47; 42,3 y *pasim*), es «fuente de vida» (Sal 36,10; Jer 2,13; 17,13; cf. Sal 139,13ss). El polvo inerte de la *adama* (tierra de labrantío) se convierte en la esencia viviente del *adam* («terreno») gracias al soplo vivificador de Yahvé; cuando Yahvé retira su soplo vivificador, el ser vivo *adam* vuelve al polvo (Gén 2,7; 3,19s; Job 34,14s; Sal 104,29s; 146,4; Ecl 3,19s; 12,7; Eclo 10,11).

La vida es, pues, don de Yahvé, ligado totalmente a él, dependiente de él, y viene siempre de sus manos. No hay ningún principio, ninguna cualidad ni propiedad natural que el hombre pueda utilizar, asegurar, alcanzar o recuperar mediante ritos mágicos o misteriosos. Al hombre se le otorga la vida para que siga los preceptos de Yahvé y dé testimonio de él en el mundo. La recompensa por esta conducta no son ciertas dádivas especiales, sino simplemente esto: el seguir viviendo; la vida misma es un don (Jue 8,32; Dt 5,33; 16,20; 30,19s; 32,47; Ez 3,18ss; 18,4-9 y *passim)*. El que vive en comunión con Yahvé, recibe de él fuerza, salud y una vida de «bendición» (plena, larga), para la cual la muerte no representa una ruptura, sino la última maduración (cf. por ejemplo Job 5,26)[6].

Con este esquema afrontó Israel la experiencia cotidiana de la muerte como ruptura brusca, siniestra, señal de que en este punto había en juego unos intereses de fe inalienables (esta contradicción

5. Cf. ya el significado eventual del nombre «Israel» («Dios reina»): G. Richter, *Israel:* HthG 1 (1962) 726s. Sobre textos del Dt y del Ez: von Rad, *Leben*, 846s.

6. Así, los grandes y ejemplares adoradores de Yahvé tales como Abrahán, Isaac, Job o David, murieron «viejos y colmados de vida» (Gén 25,8; 35,29; Job 42,17; 1 Crón 23,1/29,29). Sobre ideas similares en la Mesopotamia del siglo III a.C., cf. H. Schützinger, *Tod und ewiges Leben im Glauben des Alten Zweistromlandes*, en H. J. Klimkeit (ed.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden 1978, 48-61, aquí 60.

sólo se resolvería cuando Israel, apoyado en la fe de Yahvé, llegase a comprender que la muerte no siempre representa un final irremediable de la vida).

2. *La muerte y el mundo de los muertos*

Yahvé es el «señor de la vida y la muerte» (Núm 27,16). En un principio y durante mucho tiempo, esta frase no significó que Yahvé pudiera vencer a la muerte. Lo que expresa es que Yahvé es capaz de dar la vida y de quitarla (Job 1,21; cf. 12,10), de hacer nacer y hacer morir («matar») a un individuo, y también de salvar de una enfermedad grave (=la esfera de la muerte), fortalecer al débil y «levantar al pobre de la basura» (1 Sam 2,6-8, Sal 113,7; Dt 32,39; 1 Re 17,20; cf. Tob 13,2; Sab 16,13). No hay, pues, un destino ciego que rija los avatares de la vida humana; todos los acontecimientos están en manos de Dios. A Yahvé sólo se le escapan, al parecer, la muerte y el mundo de los muertos.

a) *Postura realista ante la muerte*

Habida cuenta que la muerte representa el final de la vida impuesto por Yahvé mismo, es preciso aceptarla sin protesta –al igual que el don de la vida– como mandato y disposición de Dios (por ejemplo Gén 27,2; 48,21; 50,24; 2 Sam 14,14; 19,38). Por eso la tendencia a traspasar las fronteras de la muerte, tan evidente en las religiones de los pueblos vecinos, es ajena a Israel. Israel afronta la ley ineludible de la muerte, lamentable (Jer 22,18), pero irremediable, con extrema sobriedad y con serena adhesión (2 Sam 12,23; Job 7,9; Sal 89,49). Israel teme sólo la muerte repentina o prematura, que impide la plenitud terrena de la vida (por ejemplo Is 38,10ss; 2 Sam 1,17ss; 3,33s; Sal 102,25)[7], y la muerte en el extranjero (Jer 20,6; 22,11s.26; 42,16s; Ez 12,13; 17,16; Am 7,17); ambas aparecen como castigo de Dios.

La muerte significa objetivamente la pérdida de la vida: la fuerza vital retorna a Yahvé (por ejemplo Gén 35,18; Sal 104,29s; Ecl 12,1-8; 3,19-21)[8]. Y significa la pérdida de la comunión con los vivos. No

7. Israel interpreta la muerte prematura con un talante muy diferente al de Grecia, por ejemplo. Cf. Menandro: «La persona amada de los dioses muere joven» (en Plutarco, *Consolatio ad Apolonium*, 119e).

8. Cf. G. Stemberger, *Das Problem der Auferstehung im AT:* Kairos 14 (1972) 273-290, aquí 275-277; 290: como el hombre no aparece como un ser dicotómico, sino como unidad indisoluble, la muerte tampoco se concibe como separación del cuerpo y alma o como liberación del alma de la prisión del cuerpo. La incorporeidad no es un ideal, ni siquiera es imaginable.

hay que olvidar que para el israelita la muerte no es simplemente el término definitivo de la vida terrena. La muerte es un concepto análogo, con una amplia gama de significados: toda pérdida de vitalidad (depresión, agotamiento, angustia, ruptura de comunión), toda reducción o amenaza de la vida (enfermedad, hostilidad) es el efecto del poder de la muerte; en tales deterioros de la vida la muerte proyecta su sombra, irrumpiendo en la vida. Por eso, la petición o el agradecimiento por la salvación del peligro de muerte (o del *sheol*) significa en el antigo testamento, casi sin excepción, la liberación («elevación»), no de la muerte como término definitivo de la existencia, sino de un mal mortal o del peligro de muerte (enfermedad, hostilidad), del ámbito de la muerte (Sal 18 =2 Sam 22; Sal 3; 9; 27; 30; 37; 40s; 61; 69; 71; 92; 107; Jon 2)[9].

b) *Existencia espectral en el* sheol

Sin duda, la muerte definitiva es el término irremediable de la vida, *mas no el término sin más*. Los difuntos siguen existiendo o vegetando después de la muerte: en el mundo subterráneo (*sheol* veterotestamentario: Gén 37,35; 42,38; 44,29.31; Núm 16, 30.33 y *passim*). Se trata, según la concepción difundida en el antiguo Oriente –desde Mesopotamia hasta Grecia *(hades)*–, del reino común situado en las profundidades cósmicas, que está ligado a los sepulcros de los muertos. Israel comparte esta idea oriental general como algo obvio, pero sin ahondar en ella desde la fe en Yahvé, ni integrarla realmente.

En el *sheol,* los muertos llevan una vida corporal que es una pálida sombra, débil y triste, de la existencia anterior (cf. por ejemplo 1 Sam 28,13s; Is 14,9s; Nah 3,18; Job 14,21; Ecl 9,5s). Tal estado espectral, inerte y sin perspectivas, no merece el nombre de vida, y la existencia más miserable en la tierra es siempre preferible a él. Sólo la tierra es «el país de los vivos» (Is 38,11), y el mundo subterráneo es el país del olvido y de las tinieblas (Sal 88,7.13; Job 10,21s y *passim*), el «país sin retorno» (designación sumerio-acádica[10]; cf. 2 Sam 12,23; Job 7,9s; 10,21; 14,12). El destino de los muertos es definitivo: «El que cae en el reino de los muertos, no se levanta más» (Job 7,9). Por eso la muerte es sombría y «amarga» (1 Sam 15,32).

9. Sobre este tema cf. especialmente Barth, *Rettung vom Tode*, cap. 5; también L. Ruppert, *Enhöhungsvorstellungen im AT:* BZ NF 22 (1978) 199-220, aquí 205ss.
10. Más sobre el tema en Schützinger, *Tod* (cf. n. 5), 50ss.

Este carácter siniestro y tétrico se acentúa más para Israel porque el *sheol* significa para él un alejamiento de Yahvé; los muertos están distanciados de los vivos, pero también de Yahvé (Sal 88,6); Yahvé no se acuerda de ellos; los muertos quedan excluidos de la unión con Yahvé y de su alabanza (Sal 115,17s; 6,6; 30,10; Is 38,10s; Eclo 17,27 y *passim*). La fidelidad y benevolencia de Yahvé no cuenta para los muertos (Is 38,18s; Sal 88,11-13). Yahvé es el Dios de los vivos en un sentido exclusivo; donde él está, hay vida; donde reina la muerte, él no está. Por eso el israelita se halla, después de la muerte, fuera del reino de la vida histórica y terrena, tan absolutamente importante, único espacio donde hay posibilidad de salvación, de participación en las relaciones de Dios. Este es el verdadero aguijón de la muerte para Israel: la separación y lejanía de Yahvé, el Dios de la vida y de la alianza, que la muerte lleva consigo.

c) *Lucha contra el culto a los muertos*

La incomunicación entre el reino de los muertos y Yahvé se explica históricamente por la lucha encarnizada que la fe yahvista tuvo que librar contra todas las formas de culto popular a los muertos. El pueblo consideró a los muertos como portadores de un poder numinoso (2 Re 13,21; 1 Sam 28,13; Ex 22,18), entrando en conflicto con el exclusivismo de Yahvé[11]. Por eso todo el reino de los muertos quedó condenado al ostracismo, tabuizado con preceptos y prohibiciones, por razones teológicas, ya que no era asimilable teológicamente[12]. Sólo así fue posible librarse del hechizo del culto a los muertos, una religión dominada por el miedo y por la hostilidad a la vida, y encauzar las energías del pueblo al testimonio de la soberanía de Yahvé en la historia terrena (Dt 14,1; Lev 19,28). Hasta alcanzar esta meta, la fe yahvista no pudo afrontar de modo positivo el mundo de los muertos. También cabe decir que, hasta tanto el pueblo no llegó al pleno convencimiento de la total soberanía de Yahvé en esta tierra y de su propia misión histórica de dar testimonio de tal soberanía, Yahvé no pudo interesarse por los muertos[13].

11. Quell, *Auffassung des Todes*, 27ss.

12. Abolición de determinados ritos de duelo (Lev 19,28; 21,5; Dt 14,1); prohibición del culto a los muertos, sacrificio a los muertos y conjuro de los muertos (Dt 26,14; 18,10ss; Lev 19,31; 20,6.27); prácticas correspondientes (1Sam 28; 2 Re 23,24; Jer 16,7; Is 8,19s; 57,9; Sal 106,28; Eclo 30,18; Tob 4,17); impureza de todos los muertos (Lev 21,1.11; 22,4; Núm 5,2; 6,6s; 9,6-10; 19,16; Dt 21,23).

13. Cf. también V. Maag, *Das Gottesverständnis des AT*, en Id., *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien*, Göttingen-Zürich 1980, 256-299; aquí 275ss.

3. *La conciencia corporativa: supervivencia en la estirpe y en el pueblo*

El israelita sólo podía aceptar la relación puramente negativa con el mundo de los muertos en virtud de su fuerte conciencia corporativa (basada sobre todo en la alianza de Yahvé).

a) *Las antiguas creencias del pueblo*

El individuo era una parte de la *estirpe* (tribu, pueblo) y estaba cobijado en ese colectivo. Al ser enterrado en el sepulcro familiar, el difunto regresaba al seno acogedor de la colectividad, de acuerdo con una concepción arcaica no del todo acorde con la idea del *sheol* (por ejemplo Gén 25, 8s; 49, 29ss). Por eso el problema crucial no era la suerte del individuo, sino la supervivencia de la estirpe (y, sobre todo, del pueblo). Había que asegurar la perpetuidad de la estirpe mediante la descendencia (por ejemplo 2 Sam 14,7; Núm 27; Dt 25, 5ss: matrimonio de levirato) y su bendición posterior (Gén 27; 48,21; Dt 31,1-6; 33 y *passim*). El difunto que se perpetúa en la descendencia transciende su propia muerte. Como la raíz en el árbol, el individuo sigue viviendo en la descendencia carnal; por ejemplo, mediante la transmisión del nombre y mediante el recuerdo de los descendientes (cf. Gén 48,16; Núm 16; Jos 7; Jer 11,19; Am 7,17; Is 66,22; Sal 72,17).

b) *Promesa profética en la crisis del exilio*

Pero hay otro aspecto aún más importante y específicamente israelita: Yahvé, al liberar a Israel de Egipto, lo había elegido como pueblo suyo. La elección y la alianza conferían al pueblo, más allá de la caducidad del individuo, la permanencia y la perennidad; tal era, al menos, el sentir, excesivamente confiado, de la gente israelita. Pero esta concepción, que consideraba a Yahvé como fiador de la existencia nacional y sustraía a su dominio otros ámbitos de la vida, sobre todo la economía y la política, hace crisis con los fracasos de la colectividad (destrucción del Jerusalén el año 587 a.C. y destierro de los grupos más representativos), fracasos anunciados muchas veces por los profetas[14]. En medio de esta profunda postración nacional, en el des-

14. Sobre Os 6,1-3: durante la guerra sirio-efraimita, aparece en un canto popular de lamentación y penitencia el tema de la resurrección de la muerte (¿o sólo de la enfermedad?) tomado de cultos medioorientales de la fertilidad, como expresión de la esperanza

moronamiento de la identidad estatal, cultural y social, rayana en los límites de la aniquilación, el profeta Ezequiel promete la «resurrección» nacional.

Su grandioso cuadro sobre la reanimación de unos huesos dispersos (Ez 37, 1-14s[15]; mediados del siglo VI a.C.) muestra cómo la inquebrantable fe profética en la fidelidad libre, no manipulable, segura, de Yahvé –a pesar de la infidelidad del pueblo– hizo germinar la esperanza de una recuperación del pueblo condenado por sus pecados (Ez 33,10.17), postrado sin remedio y «muerto» (37,11), y en su regreso al país natal (37,12s). La visión de Ezequiel pone de relieve esta recuperación del pueblo gracias a la fidelidad unilateral de Yahvé y a su poder en un doble sentido: primero, y en alusión a la creación del hombre Gén 2,7 (y 1,2), como nuevo acontecimiento creador por el espíritu de Dios (el *tema de la creación* en Ez 37,5ss); segundo, en alusión de la salida de Egipto (*tema del Exodo,* ampliado con la metáfora de la resurrección: Ez 37,12s), como una nueva liberación. El profeta, que en una acción simbólica había pesado la carga del pecado de Israel, dirige la palabra reanimadora al pueblo esperanzado: «Esto dice el Señor: Yo voy a abrir vuestros sepulcros, os voy a sacar de vuestros sepulcros[16], pueblo mío, y os voy a llevar a la tierra de Israel. Entonces sabréis que yo soy el Señor» (Ez 37,12-13a). La visión del campo de huesos promete también que el Israel infiel se alzará de la «muerte» del exilio gracias a una nueva acción creadora y liberadora de Dios, para que siga cumpliendo su misión histórica[17].

La imagen de la resurrección (extracción del sepulcro: Ez 37,10.12s) no significa aún aquí la resurrección física propiamente dicha. Por otra parte, –después del desmoronamiento de la colectividad (Ez 18; 14,12ss) y con el descubrimiento del interés de Yahvé por el individuo, que va cobrando una mayor entidad–, el doble e impresionante símil de la reanimación de los huesos calcinados y de la salida

nacional. Pero el profeta rechaza este tema como incompatible con la fe en Yahvé; éste no acepta tal conversión a una especie de «Baal» en lugar del Dios de la justicia y la misericordia. Posteriormente, los LXX y el *targum* interpretarán el texto en el sentido de la resurrección de los muertos. También la conminación de Os 13,14 aparece interpretada en 1 Cor 15,55 como promesa de triunfo sobre la muerte.

15. Sobre Ez cf. W. Zimmerli, *Ezechiel,* Teilband II, Neukirchen 1969, *passim;* Stemberger, *Problem,* 282ss; E. Haag, *Ez 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten:* TThZ 82 (1973) 78-92. Según Zimmerli, *Ezechiel* II, 891, el texto de Ez 37 fue escrito en los comienzos del tiempo de exilio.

16. *Ha' aleti:* la misma expresión aparece en 1 Sam 12,6 y *passim,* aplicada a la salida de Egipto; como Egipto, también el sepulcro es una prisión.

17. Ez explica la reiterada intervención de Dios ante la permanente prevaricación del pueblo por la necesidad de salvar el honor divino, que no debe quedar desprestigiado entre las naciones; éstas deben reconocer que él es el Señor (Ez 20 y 36,22ss).

de los muertos de sus sepulcros pudo plantear la cuestión de una resurrección individual y estimular la formación de esta idea. Es posible que otro escritor retocara la visión del campo de los muertos (Ez 37,13b-14; alrededor de 300 a.C.), interpretándola como un vaticinio de resurrección.

El pasaje de Ez 37 muestra que el primer atisbo de una resurrección sirve para expresar la esperanza de Israel en la ayuda de Dios dentro del proceso histórico y la *experiencia de esta ayuda histórica*. El profeta no anuncia que los individuos se verán libres de la muerte (esta cuestión no interesa aún), sino que el poder de Dios sobre la vida no se extingue cuando la situación parece humanamente desesperada, y él hará honor a su nombre profanado por las naciones (cf. Ez 36,22ss). De ahí la reanimación («resurrección») y la supervivencia del pueblo... para que cumpla su misión histórica.

c) *Esperanzas terrenas ingenuas en la época del postexilio*

La esperanza de una superación *individual* de la muerte se perfila primero como expectativa de una vida terrena larga y feliz (conforme a la promesa aneja al cuarto mandamiento: Ex 20,12). Ni siquiera las perspectivas escatológicas del período postexílico contemplan la superación de la muerte, sino una relativa prolongación de la vida terrena y la evitación de una muerte prematura. El pueblo espera, en sentido «materialista», que Dios forme «un cielo nuevo y una tierra nueva», donde no haya llanto ni dolor (Is 65,17ss), dominados por una paz paradisíaca (60,18.21; 65,25), donde «será joven el que muera a los cien años» (65,19s; cf. Zac 8,4). El individuo, pues, no escapará a la muerte; la muerte no queda superada; sólo se dilatan las fronteras de la vida[18].

Esta concepción, por lo demás, aparece también posteriormente en textos apocalípticos (Hen et 10,17; 25,4ss; alrededor de 200 a.C.; Jub 23,15ss; alrededor de 100 a.C.). Jub 23,30ss expresa la idea de que el *sheol* de los justos no es un lugar sombrío, sino luminoso, y que ellos ven la felicidad de sus descendientes (a diferencia de Job 14,21, por ejemplo).

18. Este enfoque encontraría una confirmación si fuese cierto que Is 25,8 (Yahvé «abolirá la muerte definitivamente») era un añadido del autor del «Apocalipsis de Isaías» y no aludiera a la esperanza en la resurrección, sino a un tiempo futuro en el que los vivos no pasarán ya por la muerte (cf. sobre nuestra interpretación divergente notas 26-28).

4. *Primeros antecedentes de la posterior esperanza en la resurrección*

Varios siglos antes del exilio circulaba ya en Israel la idea de que el poder de Yahvé no se detenía ante la caducidad humana y ni siquiera ante el *sheol*.

a) *La tradición de la resurrección de los muertos en Eliseo*

Una antigua tradición legendaria habla de resurrecciones de muertos realizadas por Eliseo (2 Re 4,31-37; 13,21), un tema que pronto pasó también a Elías (1 Re 17,17-24)[19]. Sin duda estos pasajes presentan la resurrección como caso excepcional; esta resurrección no tiene ninguna significación escatológica y es un simple retorno a la vida mortal; y quizá pierda algo de su grandeza por ocurrir poco después de la muerte (según la creencia popular, la *nephesh* puede volver al cuerpo por cierto tiempo). A pesar de todo, se advierte ya aquí una desviación de la idea de que el *sheol* es irremediablemente el «país de no retorno». Estos episodios expresan, además, un rasgo importante de la fe yahvista: la acción de Dios no va encaminada, en definitiva, a humillar, abatir y matar, sino a levantar de la basura al pobre y a saciarlo, a levantar al menesteroso del polvo y de la fosa (1 Sam 2,5-8; cf. Dt 32,39), y también a salvarlo de la muerte (siquiera transitoriamente).

b) *Las tradiciones sobre el rapto de Elías y de Henoc*

Las tradiciones, también antiguas, sobre el rapto de Elías (2 Re 2,11; finales del siglo IX a.C.?) y de Henoc (Gén 5,24; el documento sacerdotal maneja aquí material preexílico)[20] no hablan de una intervención de Yahvé en el *sheol*, sino de una asunción corporal de Elías y de Henoc al cielo por obra de Dios, inmediatamente antes de la muerte[21]. El antiguo testamento habla, pues, al menos de dos

19. Cf. G. Fohrer, *Elia*, Zürich ²1968, 59.
20. Cf. Schmitt, *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im AT*, Stuttgart 1973, 47-139, especialmente 126-138 (Elías) y 152-175, especialmente 165-167 (Henoc); 4-45: textos egipcios y mesopotámicos con el tema del rapto.
21. Cf. Stemberger, *Problem*, 286.

personas que no pasaron por la muerte y fueron elevadas para estar permanentemente con Dios. Es cierto que los textos presentan su caso como contraste de lo que le ocurre al hombre normal; se trata de simples excepciones. Sin embargo, en estos episodios empieza a cobrar figura la fe en la superación de la muerte en dos individuos mortales.

c) *El poder y la justicia sin límites de Yahvé*

En una época igualmente temprana, Amós 9,2 (760 a.C.; cf. Sal 139,8-12)[22] señala la imposibilidad de escapar en el mundo subterráneo al juicio justo de Yahvé; la justicia de Yahvé persigue a los pecadores en ese mundo, y por eso éstos no encontrarán en él la paz: «Si penetran en el mundo subterráneo, mi mano los atrapa allí». Aquí se sugiere ya –todavía en una afirmación límite, deducida de la omnipotencia de Yahvé, que no borra sustancialmente la línea divisoria entre Yavhvé y el *sheol*– la solución que adoptará Israel posteriormente: ningún ámbito del mundo escapa al poder y soberanía de Yahvé, ni siquiera el mundo de los muertos. Yahvé es el poder ilimitado que hace justicia, aunque la experiencia diga y atestigüe ahora todo lo contrario.

En tales episodios, la relación de Yahvé con los muertos es aún puramente negativa: el juicio de Yahvé sobre los injustos transciende la frontera de la muerte. Pero ¿qué decir, en términos positivos, de la fidelidad de Yahvé hacia los «justos»?[23] En este punto la *pregunta* queda en suspenso: «¿Harás tú maravillas por los muertos? ¿se alzarán las sombras para darte gracias? ¿se anuncia en el sepulcro tu lealtad o tu fidelidad en el reino de la muerte?» (Sal 88,11; Job 14,13s). Y esta pregunta se mantiene hasta una época tardía sin una respuesta positiva.

II. EL TRASPASO DE LA FRONTERA DE LA MUERTE EN EL PERÍODO POSTEXÍLICO TARDÍO[24]

El Israel posterior (o el judaísmo primitivo) de los siglos III y II a.C. es un mundo muy diferenciado, con diversas corrientes de tradición y de lenguaje vivos; la peculiaridad y las relaciones mutuas de

22. Algo similar, posteriormente, en Job 26,5s; Prov 15,11; Tob 13,2; Sab 16,13-15; 2 Mac 6,26.

23. Cf. Kellermann, *Überwindung*, 274.

24. Algunos encuentran ya una alusión a la idea de la resurrección en el cántico cuarto del siervo de Dios de Is 52,13-53,12, del tiempo exílico-postexílico, concretamente

estas corrientes no se han estudiado aún con suficiente profundidad. Al menos en tres de ellas (y no sólo en la apocalíptica) aparece en forma decisiva –más o menos simultáneamente, pero en contextos diferentes– la esperanza de una superación de la frontera de la muerte (incluso para el individuo). Y este cambio no se produce por la vía de la especulación o de una reflexión lógica, sino en virtud de arriesgado acto de fe en el poder y la fidelidad de Dios, vivida a lo largo de la historia[25].

1. *Desarrollo de la tradición profética: eliminación de la muerte como resultado de la soberanía universal de Dios*

La creencia en la soberanía de Dios se constata ya en el Israel preexílico (primeros documentos: Núm 23,21; Dt 33,5; 1 Re 22,19; Is 6,5). Concretamente, la fórmula de fe «Yahvé es rey (Señor)» aparece ya antes del exilio en dos clases de enunciados: (1) Se concibe a Yahvé como rey (universal) en un sentido intemporal, que abarca el pasado y el futuro (Ex 15,18; 1 Sam 12,12; Sal 145,11ss; 146,10). (2) La frase «Yahvé es (ha llegado a ser) rey» expresa, sobre todo en los salmos de la coronación, una actualidad experimentada en el culto

en Is 52,13 (elevación) y 53,10 (vida posmortal); recientemente, K. Baltzer, *Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottes-Knecht im Deutero-Iesaja-Buch*, en H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 27-43, aquí 40ss. Pero se puede afirmar con seguridad que la acción rehabilitadora de Dios con el siervo «se produce después de su muerte y más allá de esa muerte» y significa una rehabilitación plena del siervo; cf. en este sentido C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40-66*, Göttingen 1966, 215. La cuestión depende en buena parte de si la figura del siervo debe interpretarse colectivamente (como pueblo o representante del pueblo) o individualmente (como persona singular); en el primer caso se trataría de una resurrección nacional. Ahora bien, E. Haag, *Die Botschaft vom Gottsknecht –ein Weg zur Überwindung der Gewalt*, en N. Lohfink (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT*, Freibug 1983, 159-213, señala en un análisis preciso y minucioso que Is 52,13 forma parte de una elaboración del estrato básico (de sentido individual) del cántico, e Is 53,10a-c es un añadido a esa elaboración, y que ambos textos se refieren al resto de Israel salvado después del regreso. En este sentido ambos pasajes han de entenderse en forma similar a Ez 37, como rehabilitación del siervo gracias a su corroboración y prolongación en los descendientes, en el pueblo reconstituido. Cf. también H. J. Hermisson, *Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja:* ZThK 79 (1982) 1-24.

25. Para el tema siguiente cf., además de los trabajos mencionados en las notas 1, 8 y 20, G. Wied, *Der Auferstehungsglaube des späten Israel in seiner Bedeutung für das Verhältnis von Apokaliptik und Weisheit*, Bonn 1967; E. Haenchen, *Auferstehung im AT*, en Id., *Die Bibel und Wir*, Tübingen 1968, 73-90; K.-D. Schunck, *Die Eschatologie der Propheten des AT und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit:* VT Suppl 26 (1974) 116-132; L. R. Bailey, *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia 1979; L.J. Greenspoon, *The Origin of the Idea of Resurrection*, en B. Halpern-J.D. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation*, Winona Lake/Indiana 1981, 247-321.

(Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1). Israel confiesa a Yahvé como Señor, al reconocer el derecho divino yahvista (decálogo Ex 20,2ss y Dt 5,6ss; esquema de Dt 6,4s). Si Yahvé liberó a Israel de la esclavitud e hizo de él un pueblo libre, Israel sólo puede tener un Señor si no quiere renegar de su origen e identidad; allí donde reina Yahvé, los hombres no pueden ya dominar, explotar u oprimirse unos a otros, (Lev 25).

Desde la época del exilio se añade una tercera clase de afirmaciones: (3) La esperanza escatológica de que Yahvé aparezca un día ante todos como rey y señor. Deuteroisaías, el profeta anónimo del exilio, había orientado ya el tema hacia una escatología universal: Yahvé, que todo lo creó, es el señor universal y no hay ningún otro (por ejemplo Is 45,18.21s); aún no es confesado como tal, pero en el futuro las naciones le reconocerán y todos doblarán la rodilla ante él (por ejemplo Is 45,6.23). La experiencia de que Dios es ya *de iure* señor de su creación, pero que *de facto* ejerce su soberanía en pugna con una fuerte resistencia y, por eso, de modo «oculto» (no comprobable directamente) (Is 45,15) se combina, pues, ahora con la esperanza del futuro señorío pleno e indiscutido de Dios: la voluntad creadora de Dios y su amor a la justicia se manifiestan en la superación de todas las resistencias en todas las naciones.

Esta perspectiva no desaparece en el tiempo postexílico, aunque la situación de emergencia de Judá lleva a un angostamiento nacional del horizonte (Ag 2,1-9; Sof 3,15; Abd15.21). La escatología profética abarca todas las naciones, incluso todo el universo; se orienta hacia la aparición definitiva de la soberanía de Dios y hacia la revelación de su señorío (Is 24,23; Zac 14,16s; Mal 1,11.14; Sal 22,29; 47,3.8). Hay que leer en este contexto Is 24,21-23 y 25,6-7, dos fragmentos escatológicos relacionados entre sí que datan quizá de 300 a.C.[26].

Dichos pasajes esbozan la siguiente visión de los acontecimientos escatológicos: Yahvé vencerá a todos los poderes cósmicos y a los

26. Cf. especialmente P. Welten, *Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Jes 25,6-8; 24,21-23 und Ex 24,9-11:* ThZ 38 (1982) 129-146. El denominado Apocalipsis de Isaías 24-27 no constituye una unidad originaria. Recoge textos muy heterogénos de varios períodos entre 500 y 200 a.C. (cf. H. Wildberger, *Jesaja*, Teilband II, Neukirchen 1978, 893ss.911). Sus imágenes apocalípticas (cambio radical, juicio cósmico, etc.), que más tarde aparecen en la apocalíptica, enlazan con representaciones que se encuentran también en el profetismo postexílico. Las imágenes de Is 24-27, de sabor apocalíptico, no permiten hablar aún de una apocalíptica propiamente dicha: «la obra, en el aspecto formal, dista aún mucho del libro de Daniel» (Wildberger, *Jes* II, 909). Is 24,21-23 y 25,6-8 tampoco pertenecen al estrato más antiguo de Is 24-27, sino que son añadidos. El v. 8a («él aniquilará o devorará la muerte para siempre») tampoco ha de considerarse como una interpolación aún más tardía, como suponen muchos exegetas (cf. Wildberger, *Jes* II, 898-900); por el contrario, el análisis de P. Welten lo hace aparecer como parte integrante de ambos fragmentos.

soberanos de la Tierra (Is 24,21-23a); y su realeza aparecerá definitivamente a la luz del día y su señorío irradiará desde Sión (Is 24,23b). Yahvé preparará en el monte Sión[27] un banquete de coronación y de alianza para *todas* las naciones, banquete que sellará la fundación de una comunidad y que establecerá una situación de *shalom* (Is 25,6; cf. Ex 24,9.11); se manifestará a todas las naciones (no sólo a Israel) en una figura divina, sin tapujos ni mediaciones (Is 25,7; cf. Ex 24,9-11) e impondrá su soberanía ilimitada sobre todos los pueblos (entonces cesará también la ignominia de Israel: Is 25,8c).

Esta visión excede del marco de las esperanzas ordinarias de Israel. Sobre todo, el anuncio siguiente de que Yahvé, al asumir su soberanía universal, «aniquilará la muerte para siempre» (Is 25,8a); de ese modo la muerte sufrirá el destino que él impone al hombre. No está claro, sin embargo, si este vaticinio debe entenderse en el sentido de la resurrección de los muertos. ¿La muerte será aniquilada definitivamente, de forma que aquellos que vivan en la era de la salvación (y sólo ellos) no sucumbirán a la muerte? ¿o la muerte será superada con efecto retroactivo, de suerte que también los difuntos participen en la salvación universal[28] y –como dice Sal 22,28-30[29]– no sólo todas las naciones hasta el confín del orbe, sino todos los muertos entonen la gran alabanza de Yahvé? ¿o se trata de una falsa alternativa para el texto? En todo caso, la *superación de la muerte* por el poder de Dios forma parte, según Is 25,6-8 y Sal 22,28-30, de la serie de las expectativas que van *ligadas a la soberanía universal y definitiva de Dios*.

27. H. Wildberger, *Jesaja*, Teilband III, Neukirchen 1982, 1682: «Está claro que Sión (24,23) e Israel como pueblo de Yahvé (25,8b) adquieren una relevancia especial como punto de cristalización, por decirlo así, de todo el proceso del acontecimiento, ya que es Yahvé, el Dios de Israel, el que implantará su soberanía; pero la perspectiva se abre a toda la tierra...»

28. Si se interpreta Is 25,7, con P. Welten, partiendo de Ex 24,9-11, en el sentido de la revelación de Yahvé, cabe considerar Is 25,8a como elemento original del fragmento. Pero si se interpreta Is 25,7 y 8b en referencia a la promesa de arrancar el velo de tristeza y enjugar las lágrimas, Is 25,8a rompe el nexo y hay que considerarlo como adición posterior (cf. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, vol. II, Zürich-Stuttgart 1962, *passim*, y O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kap. 13-39*, Göttingen 1973, *passim*). También puede entenderse (con Wildberger, *Jesaja* II, 966s) en estos términos: con la aniquilación de la muerte caería el velo (símbolo de duelo por los muertos) de los pueblos y desaparecerá el dolor y el sufrimiento.

29. En todo caso, el versículo 30, decisivo en este tema, aparece muy corrompido en su transmisión y muchos lo interpretan como una glosa. Según otros, es una parte integrante del salmo. En este último sentido se pronuncia también F. Stolz, *Psalm 22: Alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus*: ZThK 77 (1980) 129-148, especialemente 142s. Según Stolz, el salmo sirve de ejercicio de fe a un nivel que permite la alabanza a Dios incluso en la calamidad no superada, en la ausencia de Dios y de su justicia. Se trata de que la comunidad, a la vista de las experiencias de injusticia de este mundo, cobre conciencia del futuro reinado de Dios, que transciende todo lo existente.

No se trata, pues, aún de una creencia formal en la resurrección; los textos no se pronuncian sobre cuándo y cómo se realizará la aniquilación de la muerte. Pero la idea está clara: el triunfo sobre la *muerte y la salvación, incluso de los muertos, es un elemento o, más* exactamente, una condición y al mismo tiempo el efecto de la soberanía y del señorío sin fronteras de Yahvé. Si la soberanía compete realmente a Yahvé, entonces Yahvé tiene que acabar con el poder de la muerte, al margen del modo concreto en que esto se realice. Este (y no la idea de retribución) es el punto decisivo en la línea marcada por las tradiciones proféticas. La cuestión de la soberanía última de Yahvé sobre el universo, de la demostración victoriosa de su señorío cósmico, es lo que despierta la esperanza de la superación de la muerte, y no el anhelo humano de inmortalidad ni de venganza o retribución. Por eso se ha dicho con razón que «la raíz auténticamente veterotestamentaria de la fe en la resurrección es el reconocimiento de la soberanía absoluta de Yahvé»[30].

2. *Desarrollo de la tradición sapiencial: liberación de la muerte para el individuo unido a Yahvé*[31]

La literatura sapiencial posterior al exilio asume la antigua concepción israelita del *sheol*, cuyo carácter irremediable y desolador aparece por primera vez en toda su radicalidad cuando el exilio y la diáspora han puesto de relieve la experiencia del *individuo* y su relación con Dios (Job 14,10-21: alrededor del siglo IV a.C.; Ecl 3,17-22; 12, 7s: alrededor del 250 a.C.; Eclo 14,16; 17,27: alrededor del 180 a.C.). Si antes la doctrina sapiencial veía reflejado el buen gobierno de Yahvé *en la prosperidad de los hombres justos y en la desgracia de los* malvados (por ejemplo, Sal 1 y 37), ahora es *el sufrimiento y la muerte del hombre fiel a Yahvé (justo)* lo que se convierte en un problema insoluble: ¿por qué precisamente el justo ha de sufrir y morir violentamente, mientras el impío vive feliz? (por ejemplo, Job 21,7; 12,6; Sal 73,3.12; también ya Jer 12,1). Ahora se ha revelado como inservible la antigua teoría de una retribución en el ámbito terreno. Se plantea en toda su crudeza la pregunta de si Yahvé abandona en la muerte al hombre justo igual que a los impíos y deja que se pierda definitivamente. Esa pregunta deriva en la cuestión de la justicia de Yahvé (su fidelidad a la comunidad), y, por tanto, en la cuestión del

30. Wildberger, *Jes* II, 967.
31. Para el tema siguiente, cf. especialmente Schmitt, *Entrückung*, 193-309, y Kellermann, *Überwindung*, 273-281; también Schmidt (-Becker), *Zukunft*, 74s.

cumplimiento definitivo de su promesa aliancista, siquiera después de la muerte.

Ya en los antiguos cantos individuales de lamento y acción de gracias, el orante celebraba la liberación de las enfermedades, de los enemigos y de la desgracia como salvación del poder de la muerte en la esfera de la vida, como liberación del *sheol* (por ejemplo, Sal 16,8ss; 17,15; 27,13; 30, 3ss; 86,13). De esta actitud a la de un orante posterior que cuestiona la muerte del justo como tal y que está seguro al mismo tiempo de la fidelidad de Yahvé, apoyado en su propia experiencia de vida en comunión con Yahvé (por ejemplo, Sal 40,12: «tu lealtad y fidelidad me guardarán siempre»), sólo hay un paso –sin duda, un paso de consideración–: el paso de una *prevención* de la muerte (del poder de la muerte actuando ya en la enfermedad, etc.) a la confianza en la liberación *de* la muerte.

Este paso se da ya quizá en Job 19,25-27 (texto hebreo muy corrompido)[32] y con toda claridad en los dos salmos sapienciales posteriores 49 y 73 (anteriores a 200 a.C.). Aquí se rechazan los motivos tradicionales, tanto los del antiguo Israel (supervivencia en una descendencia numerosa, etc.) como los de la doctrina sapiencial (una vida sin penas ni preocupaciones, renombre y fama en la posteridad: referencia a la muerte como poder igualitario que pone fin a la felicidad de los malos..., pero también a la vida del justo). Se mantiene la idea de la retribución bajo una forma modificada; pero se trata, más que del postulado de un equilibrio justo (retribución) aún no realizado en la vida terrena, *del tema de la certeza de la comunión con Yahvé*.

Hay un contraste entre dos grupos: los pobres justos y los ricos impíos y malvados; mientras que éstos tienen un mal fin en el *sheol*, de acuerdo con la tradición (Sal 49,8s; 73,16-20.27), el orante fiel, acosado y escarnecido (49,6; 73,8), se dirige a Yahvé, se aferra –frente a la muerte– a la bondad y fidelidad de Yahvé y busca una nueva *certeza del carácter inquebrantable de la adhesión a Dios*. Dios hará por él lo que el malvado es incapaz de hacer en favor de sí mismo: rescatar su *nephesh* (49,8.16; 73,24.26)[33] . «Nadie puede librarse » a sí mismo o a otro de la muerte (49,8), «pero a mí Dios me saca de las garras del abismo y del poder del *sheol* y me arrebata» (49, 16).

32. Cf. el elenco de diversas construcciones textuales e interpretaciones en Stemberger, *Problem*, 281s. Lo cierto es que Job 26,5s describe con los recursos literarios de la teofanía el poder ingente, irresistible de Yahvé, ante el cual las bases más firmes e inconmovibles de la naturaleza y hasta el mundo de los muertos tiemblan y aparecen anulados e impotentes. Cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen ²1977, 163s.

33. Schmitt, *Entrückung*, 193-200.207-212 y 253-263.275-283 aduce argumentos muy convincentes para demostrar que Sal 49,16 y Sal 73,24.26 son textos originales, integrales (y no adiciones posteriores).

El orante no espera verse librado de la muerte (a diferencia de Elías y Henoc). Pero sabe que, al estar en comunión con Dios, se encuentra envuelto en una relación de amor indestructible. Los textos celebran la comunión directa con Dios en esta vida como el gran milagro y la máxima felicidad (73,23.27), y esto, independientemente de la plenitud de la vida terrena, y relativizando ésta (73,25: «si te tengo a ti, no me importa nada en la tierra»; cf. Job 19,25ss; Sal 63,4: «tu lealtad vale más que la vida»). Esa diferenciación entre lealtad y vida fue algo nuevo en Israel. Lo que se considera no es ya el todo, ni siquiera lo decisivo, sino la comunión con Yahvé. Pero esta comunión actual con Yahvé franquea las fronteras de este mundo y no tiene un término: tal es la nueva certeza. Yahvé es el único salvador y auxiliador ante el hecho inexorable de la mortalidad; su promesa no puede fallar y es lo que sostiene al que le es fiel (73, 23: cf. también 63,9 y *passim*). De ese modo la unión con Yahvé posee una consistencia más allá de la muerte; ésta no puede afectarle[34].

Así, pues, la proximidad de Dios no significa exención o eliminación de la desgracia de la vida terrena, pero sí la pervivencia final. El que se adhiere a Yahvé sabe de su fidelidad incluso al morir y después de la muerte, concretamente en la forma de una comunión de vida con Dios más allá de la muerte. Esto es suficiente; el orante no necesita hacer cábalas sobre cómo se produce eso.

3. *El movimiento apocalíptico: resurrección final de los justos sacrificados*[35]

La idea propiamente dicha y explícita de una «resurrección» de los muertos sólo aparece en el antiguo testamento en un contexto apocalíptico. Se trata, como en los textos sapienciales, de situaciones de extrema gravedad para los justos. Estos son objeto de persecución, tortura y muerte violenta (martirio), porque son justos, porque apuestan

34. Esto se convierte para Pablo en una certeza firme y sólida (en virtud del amor de Jesucristo crucificado y resucitado): nada, ni siquiera la muerte, puede separarnos del amor de Dios en Cristo (Rom 8,39s).

35. Para el tema siguiente, cf., aparte de los autores mencionados en las notas 1 y 8, H. D. Preuss, *«Auferstehung» in Texten alttestamentlicher Apokalyptik (Jes 26,7-19); Dan (12,1-4)*, en U. Gerber-E. Güttgemans (ed.), *«Linguistische» Theologie*, Bonn 1972, 101-133; G. F. Hasel, *Resurrection in the Theology of OT Apocalyptic:* ZAW 92 (1980) 267-284; M. S. Moore, *Resurrection and Immortality: Two Motifs Navigating Confluent Theological Streams in the OT (Dan 12,1-4):* ThZ 39 (1983) 17-34. Como hace ver en definitiva Moore, *Resurrection,* parece que se combinan aquí, en la apocalíptica que evoluciona en un proceso continuo desde la profecía, elementos profético-históricos y elementos sapienciales en una nueva estructura.

por Yavhé y sus derechos. Y esta experiencia, a su vez, parece un testimonio *contra* la justicia de Yahvé y contra el triunfo de la justicia en el mundo.

Pero los apocalípticos van más allá de la realidad inmediata, donde la justicia es pisoteada y amordazada, para mirar lo que será –según su esperanza– el futuro inminente de una intervención divina. Ellos ven aproximarse un mundo nuevo donde resplandezca la justicia de Dios y se imponga mediante un juicio universal. La perspectiva apocalíptica se caracteriza, pues, en primer lugar, por esa expectativa de giro escatológico que nace de la experiencia de una crisis última y extrema. Se caracteriza, en segundo lugar, por la presentación de este giro inminente en forma de revelación visionaria, de apocalipsis.

a) A diferencia del texto antes comentado Is 25,6-8, la *oración* del género elegíaco *por el juicio final* en Is 26,7-21 (entre 300 y 200 a.C.)[36], contiene ya elementos apocalípticos evidentes; especialmente el inminente juicio escatológico (v. 11.21) y la resurrección de los muertos (v. 19). Esta oración presupone la *experiencia del fracaso de la justicia* en la historia y en el gobierno de los hombres. En una situación extrema y de ataque a la fe (v. 16), los fieles de Yahvé (v. 7.13b), sienten su lejanía (v. 9.16-18). Se quejan ante él de su situación desesperada, y la injusticia de los sufrimientos que padecen les hace preguntarse por la justicia de Yahvé.

Ellos saben a qué atenerse sobre los opresores (v. 9s.13); a éstos se aplica el antiguo principio de que «las sombras no se alzarán» (v. 14); tal es su condena (v. 8a.9b10; cf. Dan 7,13). Pero, en absoluto

36. Is 26,7-21 parece delatar con más claridad la impronta sapiencial y (proto) apocalíptica que Is 25,6-8; de ahí nuestro ordenamiento diferente. Para la cronología de Is 26,7-21, cf. Stemberger, *Problem*, 278 (poco antes de Daniel); Preuss, *Auferstehung*, 123 (entre 400 y 200 a.C.); y Wildberger, *Jer* II, 901s. El que considera Is 26,19 como parte integral (como «oráculo de salvación», por ejemplo) de una plegaria perteneciente al estrato primitivo de Is 24-27, tiende a interpretar aquí la «resurrección», no en el sentido de un rescate de los individuos de la muerte, sino –como Ez 37– en el sentido de restablecimiento del colectivo de Israel (así Fohrer, *Jes* II, 31s, o Wildberger, *Jes* II, 995s). Otros han supuesto que Is 26,7-19 o partes de él son textos posteriores, sobre todo por ciertos elementos claramente apocalípticos (juicio final inminente, resurrección de los muertos). Es frecuente considerar especialmente la frase sobre la resurrección en v. 19 como una adición tardía (por ejemplo Kaiser, *Jesaja, Kap. 13-39*, 173ss). Pero no es una conclusión necesaria –sobre todo en una hipótesis cronológica algo posterior (300-200 a.C.)–, como han mostrado Preuss, *Auferstehung, 111.123* y –siguiendo a Nötscher, Schubert y Botterweck– también Stemberger, *Problem*, 293s. Stemberger señala que el restablecimiento del pueblo y la resurrección de los muertos por Yahvé no representan diferentes alternativas para el texto, sino que se correlacionan entre sí. Moore, *Resurrection*, argumenta: si la recuperación de los justos muertos en 26,19 fuese sólo un símil del restablecimiento nacional, los impíos muertos de 26,14 serían también unos muertos puramente metafóricos (cf. Ez 37,11); pero si se consideran como muertos físicamente, entonces el texto 26,19 promete a su vez una resurrección física de los justos muertos.

contraste con esto, los orantes recuerdan la fidelidad de Yahvé en el pasado y –a pesar de la situación actual sin perspectiva– están seguros de ser escuchados; la respuesta llega en forma de una promesa de Yahvé (oráculo de salvación): «Vivirán tus muertos, mis cadáveres se alzarán, despertarán jubilosos los que habitan en el polvo» (v. 19). Los justos sacrificados (sobre todo, los mártires) de Israel son cadáveres de Yahvé («míos»); no están, pues, separados y ajenos a él; ellos se levantarán y alabarán de nuevo a Yahvé. La resurrección significa aquí, no la simple recomposición del pueblo (como en Ez 37), sino, además, la salvación de los caídos por Yahvé; ninguna de las dos cosas puede representar aquí una alternativa. Cuanto más desesperada sea la situación del pueblo y de sus caídos, más poderosa será la ayuda salvadora de Yahvé[37].

Esta esperanza realmente «audaz» en una resurrección de los fieles de Yahvé (no de todos los «habitantes del mundo»: v. 9.18) se funda únicamente en la fe en Yahvé y –a nivel apocalíptico– en la *inminente* (v. 11: la mano de Yahvé está ya alzada; v. 21: él va a salir ya de su morada) *imposición de su reinado* de justicia y de paz (v. 12s). La fe en Yahvé genera la idea de la resurrección concreta de los justos sacrificados y la audaz esperanza basada en el propio Yahvé. Esta resurrección aparece representada en Is 65,16ss como retorno a una tierra renovada.

b) Algunos exegetas ponen en duda –sin fundamento suficiente– que los textos aducidos (Is 25,6-8/Sal 22,28-30; Sal 49,16/73,24.26; Is 26,19) hablen realmente de una liberación de personas fallecidas físicamente. Sólo un texto del antiguo testamento hebreo habla de modo inequívoco e indiscutido de una resurrección de personas fallecidas físicamente: Dan 12,1-4. Frente a Is 26,19, aparece aquí una fe ya consolidada y que no resulta totalmente nueva al lector; una señal de ello es la brevedad y exactitud de la expresión[38].

El texto en su redacción final procede de la época de los Macabeos (más exactamente, entre 168 y 164 a.C.)[39]. Entonces se organizó en

37. La forma en que esto se llevará a cabo aparece ilustrada con el símil del rocío, (v. 19b), que parece proceder de las creencias cananeas en torno a la vegetación.

38. Dan 12,2s sufre una influencia directa de Is 26,19: en ambos casos el tema son «los que duermen en el polvo» y se habla del despertar de los difuntos y de la luz. También Is 53,11 (el siervo de Dios verá la luz después de haber justificado a muchos), Is 65,16ss (imágenes de tribulación y de tierra renovada) e Is 66,24 (el témino «horror») podrían haber influido. H. C. Cavallin, *Tod und Auferstehung der Weisheitslehrer*, en A. Fuchs (ed.), *Studien zum NT und seiner Umwelt*, Serie A vol. 5, Linz 1980, 107-121, especialmente 109ss, señala que los círculos que se identificaban con Dan interpretaron el cántico cuarto del siervo en Is 53 a la luz de su propia fe en la resurrección.

39. Cf. F. Dexinger, *Das Buch Daniel und seine Probleme*, Stuttgart 1969, 15-17; H. Gese, *Die Bedeuntung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches*: ZThK 80 (1983) 373-388.

el pueblo judío la resistencia de los *hasidim* (piadosos)[40] a la política de helenización impuesta por la potencia sirio-seléucida (bajo Antíoco IV Epífanes) y a sus ataques contra el sumo sacerdote y contra el templo de Jerusalén. Especialmente la desviación del culto a Yahvé, Dios supremo, en la línea de Júpiter Olímpico y, por tanto, en el sentido de una legitimación de la potencia dominante, constituyó una provocación extrema. Se produjo un alzamiento contra Antíoco, quien contraatacó duramente y, para someter al pueblo rebelde, persiguió a los *hasidim*[41]. Muchos fieles fueron liquidados en forma cruel. Otros prefirieron huir a los montes y sumarse a los luchadores de la resistencia en torno a Judas, apodado el Macabeo (= el martillo).

El autor del Apocalipsis de Daniel pertenece a los *hasidim,* que en aquella extrema confrontación entre una potencia mundial y el poder de Dios no aspiraban a alcanzar una solución político-militar, ni soñaban con reinar victoriosamente en Sión[42], sino que esperaban la pronta intervención definitiva de Dios mismo y el inicio de una nueva era, en la que Dios fundase otro reino (Dan 2,44s; 7,13s). En una situación cada vez más sombría, en la que muchos «desertan de la alianza» (Dan 11,32), el autor quiere animar a los fieles a perserverar. Por eso anuncia –como revelación secreta (Dan 12,4)– para el tiempo posterior al desorden actual la tribulación escatológica inmediata (por tanto, un recrudecimiento del mal); pero al mismo tiempo un cambio radical: la salvación del verdadero Israel, que resiste en medio de la crisis, que no teme el martirio (Dan 12,1), y la resurrección de los muertos: «y muchos de los que durmieron en el país del polvo (*sheol*)

40. 1 Mac 2,42: *Asidaioi.* Pertenecían a ellos grupos muy diversos (los esenios y los fariseos procedieron de ellos). Los *hasidim* hicieron causa común con los macabeos durante algún tiempo, pero más tarde, por desacuerdos en medidas a adoptar, se escindieron.

41. También se abolieron la «leyes de los antepasados». Precisamente en las controversias de ese tipo con el helenismo la *torá* pasó a ser el tema decisivo del judaísmo; éste se afirmó de ese modo y encontró su propia forma de vida «helenística» (O. Kaiser, *Judentum und Hellenismus:* VuF [1982] 68-88, aquí 88).

42. Dan 11,34 desdeña el mesianismo político activo de los macabeos como una «pequeña ayuda» y se apoya por su parte en la proclamación apocalíptica y en la resistencia ideológica, con la convicción de que sólo Dios puede traer la salvación. –Gese intenta mostrar que el texto de Dan 7-12 supone «una transformación substancial de la tradición davídico-mesiánica» desde la entronización al soberano del mundo (Gese, *Krise* 380), hasta llegar a un «reino de la transcendencia celestial que es entregado para siempre y eternamente al mediador mesiánico de la revelación, elevado como hombre al trono de Dios. Este Hijo del Hombre es el verdadero Israel que, participando en la revelación de Dios, acepta el martirio por su causa en la hora escatológica» (*Krise,* 383). Pero el reino eterno de Dios aparece quizá aquí, originariamente, más que como un reino celestial y transcendente, como un reino implantado en una tierra totalmente renovada; cf. Stemberger, *Problem,* 227s, e Id., *Auferstehung der Toten (im Judentum),* en TRE IV (1979) 444.

despertarán, los unos para la vida eterna y los otros para la ignominia y el espanto perpetuo» (Dan 12,2).

El texto *no* se refiere a una resurrección *general:* «muchos de»[43], los muertos resucitarán. No está claro y se discute quiénes son esos «muchos»: los justos y los impíos (¿o sólo los judíos?) por no haber alcanzado en vida la justa retribución?[44] ¿o sólo los justos, mientras que los impíos (judíos o no) sufrirán sin resurrección el espanto perpetuo?[45]. En el primer caso, la resurrección sería un presupuesto «neutral» del juicio final (resurrección para el juicio condenatorio); en el segundo, un acontecimiento salvador (resurrección para participar en la salvación final). Es significativo, además, que la salvación final, la «vida perpetua», se refiera muy probablemente a una tierra renovada (según Is 65,17ss; 66,22ss), y que la perspectiva sea la idea de retribución; no sólo debe manifestarse el poder salvador de Dios, sino también su justicia retributiva.

Las esperanzas del autor apocalíptico del libro de Daniel, formuladas en una situación de crisis extrema, van ligadas a una fuerte expectativa existencial. Pronto se vio que esta expectativa era errónea, ante la ausencia del cumplimiento escatológico. La situación se distendió con la muerte de Antíoco y con la nueva consagración del templo (164 a.C.). La fiesta de *hanucá* (consagración del templo) asumió las esperanzas escatológicas, transfiriendo la expectativa a una presencia cultual de Dios (cf. 2 Mac 1s: presencia de la *schekiná* en el templo). Pero no se cumplieron las esperanzas despertadas por el libro de Daniel, especialmente la instauración del reino de Dios y la resurrección de los muertos. El núcleo de la promesa de Dan 12,1-4 quedó inédito y seguiría alimentando las expectativas del judaísmo.

Este núcleo consiste en la promesa de que Dios mostrará su justicia a las gentes sacrificadas por su fidelidad a Yahvé y que su derecho y soberanía serán la realidad última y definitiva. Si la resurrección supone para los fieles de Yahvé la justificación y re-

43. Sobre el *rabbim min*, cf. Stemberger, *Problem*, 274s, y Moore, *Resurrection*, 30, nota 40.

44. Esta idea podría sugerir el «libro de los vigilantes», algo posterior de Hen et (alrededor de 200 a.C.); adoptan esa idea, entre otros, R. H. Charles, *Daniel*, Oxford 1929, 326; U. Wilckens, *Resurrección de Jesús*, Salamanca 1981, 194ss; Kaiser (-Lohse), *Zukunft und Hoffnung*, 72ss. Defienden una postura similar, pero limitada a los judíos, Dexinger, *Daniel*, 69; O. Plöger, *Das Buch Daniel*, Gütersloh 1965, 171; Stemberger, *Problem*, 274.

45. B. J. Alfrink, *L'idée de résurrection d'après Dan 12,2-3:* Bibl 49 (1959) 355-337, ha demostrado que el texto hebreo se puede entender así. Su interpretación ha hallado seguidores en el área lingüística francesa: cf. Stemberger, *Problem*, 274, nota 11. Su posible traducción sería: «Muchos de aquellos que... fueron despertados. Estos alcanzarán una vida eterna, y aquéllos, oprobio...»

habilitación de su comunión de vida con Dios, la idea dominante no es ya la retribución, sino la manifestación de la soberanía de Dios, la demostración de su señorío sobre la historia y de su poder sobre la vida y la muerte.

4. *Resultado: La esperanza de la resurrección, fruto de la fe en Yahvé*

Cabe recordar ahora, en una consideración retrospectiva, que Israel vivió a lo largo de un milenio su historia terrena en trato íntimo con Yahvé y fue acumulando una expectativa histórica... sin tener en cuenta una plenitud ni recompensa más allá de la muerte, y esto tenía su sentido. Israel conoció a fondo el carácter insoslayable de la existencia histórica. Estuvo destinado a salvaguardar en todas sus dimensiones los derechos exclusivos de Yahvé, como Dios y Señor, sobre este mundo, sobre la vida terrena en todas sus dimensiones; aquel pueblo tuvo que aprender en dolorosas experiencias lo que significa haber sido llamado a servir a este Dios con sus derechos universales. Hasta que esta misión histórica no arraigó lo bastante en la conciencia del pueblo, la perspectiva del más allá de la muerte entrañaba el peligro de evasión de la tarea histórica. Esta fue la razón más profunda de que Israel rechazara el supuesto de un más allá, tan obvio en su entorno, y no proyectara los sueños humanos y las aspiraciones vitales más allá de la muerte.

Por otra parte, Israel tuvo que reconocer en el largo y sinuoso camino de su historia de alianza y aprendizaje con Yahvé, el poder sin límites de su Dios, su fidelidad al pueblo, su amor a la vida y su voluntad incondicional de imponer universalmente su soberanía justa y salvadora. No es casual que fuesen ciertos individuos y grupos fieles a Yahvé los que rechazaron todas las ideas escatológicas terrenas, ingenuas e idílicas –ante la experiencia de la injusticia y la culpa (propia y ajena), la persecución, el sufrimiento y la liquidación de los fieles y los inocentes– y reconocieron, desde una nueva certeza, que el poder y la bondad de Yahvé no quedan limitados por la muerte, sino que salva a los muertos. La esperanza de la superación de la muerte, una salvación de los justos sacrificados o –en otros términos– de la resurrección de los muertos (resurrección por la virtud de Dios, se sobreentiende) es para Israel, en última instancia, una derivación de la fe yahvista, su propia consecuencia o explicitación intrínseca. Esa esperanza es efecto del primer mandamiento: el reconocimiento de un solo Dios, cuyo ámbito de soberanía no se puede restringir.

La esperanza de la resurrección *no* «penetró en el judaísmo por influencia exterior»[46]. Tampoco fue en este caso el resultado de una proyección de la voluntad vital y del ansia de inmortalidad del ser humano. Israel tardó mucho en descubrir y explicitar esta oculta, pero ineludible implicación de la fe yahvista. La cuestión de la posible influencia que pudieron ejercer en esta evolución, y especialmente en la esperanza formal de la resurrección, ciertas concepciones ajenas (del antiguo Irán) como recursos expresivos, es un tema no resuelto. Pero cabe afirmar con seguridad que la esperanza de la resurrección, como hemos visto, no es un cuerpo extraño en el antiguo testamento, sino que tiene raíces inequívocamente bíblicas: la creencia (1) en el poder creador, no limitado por la muerte, y en el amor a la vida (Ez 18,23.32; Jon 4,11; Sab 1,13s; 11,26) y a la justicia (Sal 11,7; 45,8) de Yahvé, que ejercerá su soberanía en el Universo, y (2) en su fidelidad y promesa de salvación, a despecho de la muerte, para los que confían en él.

La fe yahvista generó, pues, una expectativa de futuro que abarca también la esperanza de la resurrección de los muertos y de la vida perpetua. Esta esperanza no es algo accesorio y renunciable, sino, una vez que irrumpió en la conciencia histórica, la expresión *irrenunciable* de la fe en la divinidad de Dios mismo (Yahvé). La fe en el *Dios* que ama la justicia y es fiel a los que confían en él, debe pasar a ser, para ser auténtica, la fe en la resurrección de los muertos y en su plenitud de vida. Pero esa misma fe, si se toma en serio, no puede saltarse la historia y la existencia terrena, sino que debe buscar *la soberanía de Dios y su justicia ya en esta historia*.

III. La esperanza de la resurreccion en textos extratestamentarios del judaismo

El proceso histórico que desemboca en la esperanza de la resurrección aparece plasmado, aparte del antiguo testamento hebreo, en textos del judaísmo precristiano. Concretamente, en textos palestinos

46. Así opina aún W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth,* Gütersloh 1968, 137 (ed. cast. citada), siguiendo una concepción muy difundida, pero ya insostenible. El resultado de las recientes investigaciones en este aspecto se puede resumir con F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das AT,* Wien 1964, 285, en estos términos: «En definitiva, las supuestas influencias de Irán en Israel son hipótesis no demostradas en lo que respecta a las representaciones del más allá, porque falta la necesaria base cronológica, porque ningún elemento esencial de la idea israelita del más allá carece de conexión orgánica y porque, en fin, la comparación de los distintos elementos revela más diferencias que similitudes». Otros juicios parecidos en Stemberger, *Problem,* 278, y en Kaiser (-Lohse), *Zukunft und Hoffnung,* 76-80. Una breve e instructiva exposición del desarrollo de la creencia iraniana en la resurrección ofrece H. J. Klimkeit (ed.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker,* Wiesbaden 1978, 62-76.

no bíblicos y en textos redactados en griego, y que fueron parcialmente agregados al canon griego del antiguo testamento (los LXX)[47]. Estos textos (salvo algunas partes más antiguas de Hen et) son, al parecer, posteriores a Dan 12, 1-4.

1. *Judaísmo palestino*

a) *La esperanza de la resurrección en los escritos apocalípticos*

Los escritos apocalípticos extrabíblicos aluden en algunos pasajes, a veces en expresiones no del todo claras, a la esperanza de una resurrección final de los patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob), y posteriormente también de los justos en general (o sólo de los mártires) siempre en el sentido del regreso a una tierra renovada. Así ocurre ya en las partes más antiguas de Hen et (20,8; 22; 90,33.38: siglo II a.C.), también más tarde en Hen et 102-104 (siglo I a.C.; eventualmente en la línea de Sal 49,16), en Test XII (Sim 6,7; Jud 25,1.4; Zab 10,2; Benj 10,6-8: siglo I a.C.) y quizá SalSal 3,10-12 (alrededor de 50 a.C.)[48].

En Qumran la atención se centra sobre todo en la comunidad como lugar de la salvación ya presente. No obstante, también aquí el emplazamiento de los sepulcros (orientación al norte, de cara al paraíso, situado en la parte septentrional), la abundancia de pseudoepígrafes que hablan de la resurrección y varios textos del propio Qumran (por ejemplo 1 QS 4,7s.12ss; 1 QH 11,12ss; 6,29s.34) presuponen la expectativa de una resurrección corporal de los justos[49].

47. Para el tema siguiente cf. especialmente P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 81-174; G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Chr.-100 n.Chr.)*, Roma 1972; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortaliyty and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge-London 1972; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel 2. Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1979; U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im Hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin-New York 1978.

48. La resurrección final de los patriarcas aparece recogida, aparte TestBenj 10,6; TestJud 25,1s, en la predicación de Jesús Mt 8,11par. –TestBenj 10,6-8 alude quizá a una resurrección general para el juicio, con el doble final.– Según J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, Leiden 1970, 325s.373-376, el escrito básico de Test XII (alrededor de 200-170 a.C.) no contiene afirmaciones sobre la resurrección; éstas se habrían añadido sólo en un segundo período de desarrollo (siglo I a.C.) junto con otros materiales.

49. Cf. Nickelsburg, *Resurrection*, 144-169.

b) *La esperanza de la resurrección en el movimiento fariseo*

El movimiento fariseo, ya en el período precristiano, profesa la fe en la resurrección final de Israel o de los justos de Israel en una tierra renovada, y esto sin *expectativa apocalíptica*. El movimiento fariseo expresó esta creencia –en polémica con los saduceos, conservadores en materia religiosa, que negaban la existencia de una vida más allá de la muerte– en la oración litúrgica diaria, e hizo así que arraigara hondeante en el pueblo. La segunda bendición de la Oración de las dieciocho bendiciones alaba a Dios porque «despierta a los muertos» y «restituye la vida»[50]. (Hay que recordar de pasada que, tras el «triunfo» de la corriente farisea después del año 70 d.C., la fe en la resurrección se convirtió en un artículo de fe del judaísmo en general, si bien con matices muy diversos en cuanto al contenido).

La relectura o exégesis rabínica encuentra expresada la resurrección de los muertos –desde una interpretación profundizada y ampliada de la fe– en muchos textos del antiguo testamento que originalmente no la contenían; por ejemplo, en los salmos que hablan de la salvación (originalmente intramundana) y *elevación* del justo doliente[51].

c) *La idea de rapto o asunción en el cielo antes de la muerte*

Los textos expresan también la idea de rapto o asunción al cielo de algunos seres privilegiados antes de la muerte. El judaísmo primitivo amplió el número de los justos elegidos y arrebatados al cielo antes de morir (o, como suelen decir estos textos para salvaguardar la distancia de Dios: al paraíso celestial). Ese grupo incluye, además de Elías y Henoc, a Moisés con base en Dt 34,6b, a pesar de Dt 34,5-8 (JosAnt IV 326; Sifre Deut 357 a 34; bSota 13b[52]; cf. Mc 9,5; Ap 11,11s), a los hijos de Job (TestJob 39,12s: siglo I d.C.), Pinjas (LibAnt 48,1s), Baruc (sirBar 46,7; 48,30; 76,2ss), Esdras (4 Esd 14,9.49) y otros. (Según una concepción del cristianismo primitivo, serán arrebatados *los que vivan* en la parusía de Jesús: 1 Tes 4,17; cf. Mt 24,40s; Lc 17,35).

La tradición sobre el retorno, martirio y *resurrección de dos profetas escatológicos* es de inspiración cristiana (Ap Elías 35,7-13; Elías y Henoc; ApJn 11,7-13)[53].

50. Algo similar expresa la oración matinal (tBer 7,5s y bBer 60b); cf. G. Stemberger, *Auferstehung der Toten*, en TRE IV 447.

51. Documentos en G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era II*, Cambridge/Mass. 1927, 381ss.

52. Cf. P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I*, München, 1926, 754s.

53. Así R. Bauckham, *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?:*

Según Hen et 70s[54], el legendario Henoc (convertido en prototipo del hombre justo) de la época mítica es asumido en el cielo *antes de* morir, para estar con Dios, con el Hijo del Hombre, con los patriarcas y los justos, y al fin es proclamado *Hijo del Hombre*. Está claro que no existió una doctrina judía sobre la designación de un hombre muerto, resucitado y elevado (incluso de un contemporáneo sacrificado) como hijo del hombre[55].

d) *Apéndice: la doctrina de la resurrección desarrollada en textos apocalípticos poscristianos*[56]

Los discursos simbólicos, quizá poscristianos, de Hen et 37-71 (posterior a 70 d.C.?), como también 4 Esd, sirBar y el pseudofilónico *Liber Antiquitatum Biblicarum* (todos ellos alrededor de 90 d.C. y de la misma corriente religiosa) expresan una doctrina elaborada de la resurrección. Al final de los tiempos, la Tierra y el *sheol* dejarán salir a los muertos (Hen et 51,1s); los justos llevarán de nuevo una vida paradisíaca en una *tierra renovada* (Hen et 52,2-5; 45,2ss), pero los pecadores no resucitarán (Hen et 38,4ss; 46,6; 48,9s; 69,27s). La fórmula de la resurrección de Hen et 51,1 aparece ligeramente modificada en 4 Esd 7,32; sirBar 21,23s; 42,7; 50,2; LibAnt 3,10 (también ApJn 20,13). Pero en estos escritos –y en el marco de la doctrina de los dos eones desarrollada en ellos (primero en Hen et 48,7; 71,14 los términos «este mundo –el mundo futuro») se habla con más claridad sobre una resurrección *general* para el juicio con un doble destino (por ejemplo en 4 Esd 7,29-38: *gehenna* de suplicio –paraíso de felicidad)[57]; también la antropología unitaria del antiguo testamento se hace pro-

JBL 95 (1976) 447-458; en contra, K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen 1976, 22s.74ss.

54. La cronología de los discursos metafóricos de Hen et 37-69 y, sobre todo, de los apéndices redaccionales a Hen et 70s, es muy controvertida. Muchos presumen un origen precristiano, otros –debido a su ausencia en los textos de Henoc hallados en Qumrán y a su afinidad con 4 Esd, sirBar y LibAnt— presumen una redacción posterior al año 70 d.C.; tal es la opinión de G. Stemberger, *Auferstehung der Toten*, en TRE IV 446. Hen et 56,7 puede referirse al ataque de los partos en Palestina (40/39 a.C.), pero también a la guerra de Trajano contra los partos (114-117 d.C.). El hecho de que no se hayan encontrado fragmentos de los discursos metafóricos en Qumran hace dudar al menos de su difusión en la época de Jesús; cf. L. Goppelt, *Theologie des NT I*, Göttingen ³1978, 231, nota 14.

55. Tal es el juicio de M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu:* IkaZ 9 (1980) 1-25.135-147, aquí 15.

56. Cf. sobre todo Stemberger, *Leib der Auferstehung*, 45-49.73-114.

57. TestBenj 10,6-8 (también Hen et. 51,1s) ha quedado sin aclarar. También es significativo que el cristianismo primitivo no hable de una resurrección general: cf. J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976.

blemática por la adición desequilibrada de ciertos elementos dicotómicos (4 Esd 7,88s: menosprecio del cuerpo y de la Tierra). Según sirBar (50,2-51,6; cf. 30,1-5), los muertos resucitarán con su anterior corporeidad inalterada –como demostración de la resurrección (tema del reconocimiento)–; pero después los justos serán transformados en seres gloriosos para llevar una vida inmortal en el paraíso *celestial*, y los pecadores perecerán. Pero la verdadera intención de Dios «sigue siendo la conservación de la vida, la fundación de un mundo que permita la salvación»[58].

2. *El judaísmo helenístico de la diáspora*

a) *La subida al cielo inmediatamente después de la muerte*

El segundo libro de los Macabeos, deuterocanónico, redactado en griego, que recibió su última versión entre 100 y 50 a.C. (¿en Alejandría?), contiene partes bastante antiguas –en buena medida, de inspiración judeo-palestina–, entre ellas la tradición de 2 Mac 7, que se remonta quizá a las persecuciones del judaísmo en Antioquía[59]. En tales textos (cf. también 12,44s; 14,46; 15,12-16) aparece la idea de la resurrección corporal en una versión avanzada y *no apocalíptica*. No se trata ya de un giro brusco escatológico que ha de suceder en el futuro (en la línea de Dan 12), ni de la renovación de la Tierra (en la línea de Is 65,17; 66,22; cf. Hen et 91,16; 72,1; Jub 1,29), sino únicamente de la rehabilitación de los *mártires* sacrificados por su fidelidad a la *torá* (a los que la historia no hizo justicia) mediante su resurrección[60]. Los hermanos macabeos expresan, uno tras otro, esta esperanza: «Cuando hayamos muerto por su Ley, el rey del universo nos resucitará para una vida eterna» (7,9 y *passim*).

Una ponderada argumentación teológica deduce de la *omnipotencia* inefable *del creador*, que «hizo el mundo y a los seres humanos no de cosas que existieran previamente» (7,28), la posibilidad de la recuperación creadora (7,22.28s en referencia a Gén 1,2; 2,4.7[61]; cf. Ez 37,5-10). La certeza de la resurrección para los mártires depende

58. Así E. Brandenburger, *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches*, Zürich 1981, 191 (en favor de 4 Esdras).

59. Cf. J. G. Bunge, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* (tesis doctoral) Bonn 1971, 3-4s, y U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, 13-19; también Nickelsburg, *Resurrection*, 93-109, y Stemberger, *Leib der Auferstehung*, 5-25.

60. El texto ofrece una orientación catequética y parece presentar por ello una relevancia general: Stemberger, *Leib der Auferstehung*, 25.

61. Algo similar en Sab 2,23s; 1,13.

de la *promesa aliancista* según la cual la obediencia a la *torá* garantiza la *vida* (7,6 en referencia a Dt 32,36). La lealtad y fidelidad del Dios creador con sus inmensas posibilidades perdura más allá de la muerte de sus fieles.

El autor aborda el tema de la *materia* de la creación y la *resurrección*, tema que aún era lejano al pensamiento veterotestamentario: la mutilación corporal o incluso la aniquilación de los mártires no impide a Dios la posibilidad de producir una vivificación (por ejemplo 7,10ss). La resurrección en sentido veterotestamentario es siempre corporal, una recuperación del aliento y de la vida (7,23) y de «este» cuerpo (¿idéntico materialmente o sólo numéricamente?) (7,7.10s.29; 14,46). El cómo no interesa y queda abierto.

No está claro dónde sitúa el texto el lugar de la vida resucitada de los mártires: en una tierra renovada o en el cielo inmediatamente después de la muerte (?)[62]. Es posible que 2 Mac 7 –debido al fracaso de la expectativa apocalíptica de Dan 12– modifique «la esperanza apocalíptica de una resurrección terrena de los justos sacrificados durante los últimos tiempos... en una resurrección *celestial* de los mártires después de la muerte»[63] (en esta línea, el judaísmo helenístico *poscristiano* supone que también los patriarcas están en el cielo [antes del tiempo final y antes de la resurrección general], y que los mártires son agregados a ellos después de su muerte: así 4 Mac 5,37; 7,19; 13,17; 16,25; 18,23 [alrededor de 50 d.C.]; algo similar cabe decir de Lc 16,22ss y 23,43).

b) *La inmortalidad (del alma) de los justos*[64]

El inicio, sólo insinuado en Sal 49,16 y 73,24.26, de la certeza de que la comunión con Yahvé no se rompe en la muerte, aparece desarrollado y expuesto en forma didáctica en el libro de la Sabiduría de Salomón, libro del antiguo testamento griego (los LXX), escrito a mediados del siglo I a.C. Al igual que en los mencionados salmos 49 y 73, subyace aquí implícita la oposición (vivida, dolorosa) entre los pecadores y los justos.

Para los pecadores, la concepción del antiguo Israel sobre el confinamiento definitivo de los muertos en el *sheol* (Sab 2,1s.5) es un

62. La primera concepción aparece, entre otros, en Stemberger, *Leib der Auferstehung*, 24s, la segunda en Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, 63ss.81ss (elevación inmediata de los mártires al cielo inmediatamente después de la muerte).

63. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, 81 (subrayado mío).

64. Para el tema siguiente, cf. además de los trabajos mencionados en las notas, 1, 25 y 47, E. B. Keller, *Hebrew Thoughts on Immortality and Resurrection;* IJPhRel 5 (1974) 16-44, aquí 35-38.

motivo para buscar el goce de la vida sin trabas ni miramientos (2,6.10s) y para liquidar al justo, que les resulta incómodo con su estilo de vida (2,12-20). En realidad, ellos carecen de esperanza: su muerte es una muerte en el pleno sentido de la palabra: muerte perpetua en el *sheol*, que pasa a ser –en un cambio semántico determinado por la idea de retribución– el lugar de castigo (4,19; 5,9ss; 16,16ss)[65]; o llegan «temblando al juicio sobre sus pecados» (4,20; cf. 5,17ss; 6,5s); en cualquier caso –tal es el sentido de los textos– la justicia de Dios se impone.

En cambio, los justos perseguidos por ellos están después de la muerte «en manos de Dios» (3,1), «están en paz» (3,3; cf. 4,7) y pueden «esperar en la inmortalidad» (3,4), ya que después del juicio final «vivirán eternamente» (5,15; cf. 3,7s; 5,5.16ss; 6,21). A diferencia de Ecl 3,18-22, la muerte no es aquí un poder igualitario, sino el gran separador (algo similar en Hen et 102,6ss). Sólo para el justo (= el fiel a la alianza) vale el triple proceso: conservación de la vida (hasta la muerte), estado intermedio en el descanso garantizado por Dios (hasta el jucio final) y la nueva vida eterna o inmortalidad.

El autor se dirige también en tono persuasivo a su entorno pagano. Por eso, en atención a los lectores helenísticos, combina el tema veterotestamentario de la comunión con Yahvé más allá de la muerte (Sal 49 y 73) con el discurso griego sobre el «alma» (Sab 2,22; 3,1; 4,11.14 y especialmente 9,15 en referencia al *Fedón* de Platón; otra perspectiva en 3,9s; 4,7; 5,1.15s) y sobre la *inmortalidad* (3,4; cf. 1,15; 2,23 –Sab nunca habla de «resurrección»). Pero se trata de un simple recurso expresivo, no de asimilación de la antropología griega subyacente. Aunque hable de alma, el autor se refiere –dentro de la mentalidad veterotestamentaria (*nephesh* = vida, persona)– al hombre *integral*[66]. La concepción es totalmente de tipo sapiencial veterotestamentario: *la vida pertenece a Dios y por eso la inmortalidad sólo* puede ser un don y no le compete al alma por naturaleza[67].

También la argumentación del autor para legitimar su esperanza en la indestructibilidad de la unión con Dios del justo es genuinamente israelita. Se inspira 1) en la *teología de la creación:* Dios creó a los seres humanos a su imagen y, por tanto, para ser imperecederos (1,13s;

65. Cf. exhortaciones similares, quizá algo anteriores, en Hen et 103,5-8; 98,3.10; 102,8. Sobre el tema en sí cf. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 110s.127 y Stemberger, *Leib der Auferstehung*, 51.

66. Cf. N. Füglister, *Die biblische Anthropologie und die postmortale Existenz des Individuum:* Kairos 22 (1980) 129-145, aquí 144.

67. Cf. por ejemplo Sab 3,1: las almas de los justos son protegidas por Dios. Por eso no pueden morir; para ellas no hay muerte en sentido hebreo: muerte que separa de Dios y aniquila. El destino de los impíos, en cambio, es la perdición total en cuerpo y alma (2,1-5).

2,23; cf. Gén 1,26s). Y se inspira también 2) en la *teología de la alianza:* la bondad de Dios recae sobre aquellos que aman la justicia y se dejan guiar por la sabiduría *–torá–* del espíritu santo (1,1.5.15; 3,9; 4,15); Dios no creó la muerte (eterna) (1,13); a ella se encaminan todos los que se entregan al mal (2,24; 1,16).

Textos como Sal 49,5, Sab 2,22 y también Hen et 103,1s atribuyen un origen celestial a esta concepción, que representa una novedad frente a la idea veterotestamentaria del *sheol:* es un «misterio de Dios» que ahora se revela.

c) *Apéndice: sobre el judaísmo helenístico poscristiano*

El judaísmo helenístico poscristiano de la diáspora occidental, que buscó en su conducta y en sus escritos[68] una mediación entre la *tradición veterotestamentaria-judía y la formación helenística, combinó* en formas muy dispares elementos judeo-palestinos con tradiciones greco-helenísticas. En este proceso hay varios puntos llamativos: 1) la ausencia casi total de una perspectiva cósmico-apocalíptica y el predominio de una fe en el más allá de cuño individualista; 2) la relegación de las expectativas de salvación mesiánica a nivel nacional-político (con su pretensión incondicional, intolerante en definitiva) en favor de una expectativa nacional espiritualizada, en la línea de la esperanza en una superioridad de la religión judía, destinada a imponerse universalmente (actitud, especialmente, de Filón de Alejandría); 3) la ausencia total de una expectativa escatológica a corto plazo.

La expectativa de un más allá individual después de la muerte (muy difundida en el judaísmo, pero que a veces falta o incluso es negada) se basa en la acción retributiva de Dios e implica una *recompensa individual* de los justos después de la muerte. Las ideas sobre el más allá son también dispares: aparece la elevación después de la muerte (a los astros, al gran eón o al lugar de descanso celestial), al igual que la comunión con los piadosos o con los padres en el otro mundo; la existencia después de la muerte en figura angelical y la vida eterna con Dios; la creencia realista en la resurrección y la inmortalidad del alma, de influencia platónica. La resurrección de los muertos y la inmortalidad de alma no son, en cualquier caso, alternativas incompatibles[69]; pueden combinarse y modificarse. Sin duda,

68. Por ejemplo, Filón de Alejandría: *José y Asenet;* 4 Mac; Hen eslav; grBar; Josefo, Oráculos de la Sibila. Para una exposición global U. Fischer, *Eschatologie* (cf. nota 43).

69. En JA y en 4 Mac, por ejemplo, no se considera la inmortalidad del alma como tal. Tampoco suele especificarse quién o qué será el titular de esta inmortalidad posmortal. –Filón, en cambio, defiende claramente un dualismo platónico: el alma es la parte del

el dualismo platónico de mundo superior y mundo inferior es determinante, pero no debe excluir el dualismo apocalíptico de este eón y el eón futuro y, en consecuencia, la esperanza de un eón eterno y salvífico al final de los tiempos.

3. *Resumen*

Parece que en la época de Jesús la *mayoría* de los judíos creían en una vida otorgada por Yahvé (al menos a sus fieles) más allá de la frontera de la muerte. La esperanza existe; las ideas en que se articula son dispares, pero esta disparidad en las representaciones (resurrección, rapto, asunción, ascensión o elevación) *no* se consideraban como *contraste real* (cf. también Mc 12,18-27). Se trata, además, de representaciones abiertas y el cristianismo primitivo continuaría la reelaboración.

La idea más difundida y predominante en Palestina –sobre todo, por efecto de Dan 12,2s y la oración de los dieciocho bendiciones– fue la *resurrección corporal* de los justos de Israel al final de los tiempos (en una tierra renovada). No siempre implicaba al cadáver depositado en el sepulcro; a veces se postulaba una yuxtaposición del cadáver depositado en el sepulcro y la vida corporal resucitada y elevada (cf. Jub 23; Hen et 102-104). Lo decisivo no era el cuerpo materialmente idéntico, sino la corporeidad. Este era un elemento irrenunciable; se concebía, en principio, a los muertos resucitados –aunque se hablase a veces de ellos como «almas» o «espíritus»– como seres corpóreos[70].

hombre procedente de Dios; el cuerpo es la parte animal y fuente de todo mal, la cárcel donde queda encerrada el alma (*De ebr* 101; *Leg alleg* III 42), el cadáver que ella arrastra consigo (*Leg alleg* I 69), su ataúd o sepulcro (*Migr Abr* 16; *Leg alleg* I 108), que le impide el libre desarrollo de sus facultades. Por eso los filósofos se esfuerzan en morir a la vida corporal (*Gig* 14; cf. *Vita Mos* II 288). La redención consiste en la liberación del alma de la cárcel del cuerpo (*Leg alleg* I 107); la concepción de Filón no ofrece un margen a la resurrección (del cuerpo).

70. Sobre este aspecto cf. Stemberger, *Leib der Auferstehung*, 115s y 5 con nota 2; y Nickelsburg, *Resurrection*, 32s.174.178.

2
EL JESUS PREPASCUAL Y EL TESTIMONIO PASCUAL DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

La fe pascual del cristianismo primitivo sólo puede comprenderse desde su relación con la vida y la muerte de Jesús de Nazaret. Si se aísla el mensaje pascual de este contexto, la resurrección de Jesús pierde su perfil nítido y se convierte en un fenómeno expuesto a toda clase de malentendidos (milagro, mitos, etc.). Con esos malentendidos, resulta por una parte difícilmente aceptable (precisamente para las personas orientadas al mensaje de Jesús), y se presta, por otra, a ser utilizada ideológicamente (sobre todo por los poderosos de este mundo) y a perder eficacia por la neutralización de su fuerza crítica. La resurrección de Jesús no debe ir desligada de la relación con su vida y muerte, sino que debe concebirse expresamente desde esta perspectiva.

I. El Jesús de Nazaret prepascual

Jesús procede del judaísmo. La fe israelita-judía es también su fe; esto es válido a pesar de que Jesús imprimió un nuevo giro y dio una profundidad totalmente nueva a esa fe desde su propia experiencia de Dios. Por eso Jesús comparte la esperanza en una resurrección de los muertos derivada consecuentemente de la fe de Israel en Dios o, más bien, madurada desde ella. Pero ya en este punto es importante ver la estructura de esta esperanza de Jesús y la relevancia que tuvo para él. Jesús habla rara vez de ella y con notable reserva. Esto no es efecto de la duda, sino de una diferencia de énfasis en los puntos de interés. Su mirada se dirige al presente, donde va a manifestarse la bondad ilimitada de Dios.

1. *La soberanía de Dios, tema central de la actividad de Jesús*[1]

El tema central del mensaje y de toda la actividad de Jesús de Nazaret es la llegada inminente del «reinado de Dios» (el «reino de Dios»). La traducción se presta a malentendidos. La expresión hebrea correspondiente *malkut Jhwh* (o la aramea *malkuta djhwh)* es una formación abstracta de la fórmula veterotestamentaria «Yahvé ha llegado a ser rey/señor». No es, pues, un concepto espacial (reino) ni un concepto estático, sino un término dinámico y de acción, que significa una actividad de Dios mismo (el hecho de que Dios llegue a ser o sea rey y señor)[2]. Para comprender de algún modo el significado formal y material de la noción de reinado de Dios en Jesús puede ser útil repasar brevemente el uso de la expresión en el judaísmo de la época.

En Israel se hablaba desde antiguo de la expectativa escatológica. Nos hemos referido ya a la expectativa postexílica, según la cual Yahvé aparecería un día como rey y señor; esta expectativa se mantiene en el judaísmo anterior a la época de Jesús y durante ella. Tiene connotaciones fuertemente nacionales, cosa comprensible desde la historia concreta del pueblo judío bajo la dominación seléucida y, más tarde, romana: Israel debe ser liberado del dominio extranjero; la realeza de Dios se contempla en estrecha relación con el bienestar y la soberanía de su pueblo en la tierra (SalSal 5,2ls; 17; Sab 3,8; Sib 4,46ss; Tgzac 14,9; TgAbd 21; Oración de Musaf, los *midrasihm)*[3] [hay una con-

1. Para el tema siguiente cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, [4]1965 (ed. cast.: *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970); H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München 1978; G. Klein, *«Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff:* EvTh 30 (1970), 642-670; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, Gütersloh 1971, [3]1979, 81-123 (ed. cast.: *Teología del NT*, Salamanca [5]1985); J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972; A. Vögtle, *«Theologie» und «Eschatologie» in der Verkündigung Jesu?*, en J. Gnilka (ed.), *NT und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg*, Freiburg 1974, 371-398; L. Goppelt, *Theologie des NT*, Göttingen 1975, [3]1978; P. Hoffmann (-V. Eid), *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg 1975; P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, Bern-Frankfurt 1976; A. Vögtle, *Der verkündende und verkündigte Jesus «Christus»*, en J. Sauer (ed.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg 1977, 27-91, especialmente 34-46; H. Merklein, *Die Gottesherrscahft als Handlungsprinzip*, Würzburg 1978; (W. H. Schmidt-) J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart 1981, 95-115; H. Schürmann, *Jesu ureigenes Basileia-Verständnis*, en H. Waldenfels (ed.), *Theologie-Grund und Grenzen. Festschrift H. Dolch*, Paderborn 1982, 191-237 (ahora también en Id., *Gottes Reich-Jesu Geschick*, Freiburg 1983, 21-64); H. Stegemann, *Der lehrende Jesus:* NZSTh 24 (1982), 3-20.

2. Jeremias, *Theologie*, 101: «El concepto designa la soberanía regia de Dios *in actu*, primero frente a la soberanía de los reyes terrenos y después frente a toda soberanía en el cielo y en la tierra. Su nota principal es que Dios realiza el ideal del rey justo, siempre anhelado y nunca cumplido en la tierra».

3. Cf. la indicación del material en Merklein, *Gottesherrschaft*, 111.

traposición entre (la salvación para) Israel y (la condena de) los paganos (por ejemplo SalSal 14; 17,23-31; 1QM 6,6; AssMos 10,1ss)].

Es cierto que el grupo más influyente políticamente, el de los saduceos (la nobleza conservadora terrateniente y sacerdotal), que mantenía buenas relaciones con los romanos para asegurar sus privilegios económicos y político-religiosos, rechazaba tales esperanzas y prefería la idea de una soberanía de Dios en el mundo (preexílica y paleojudía) ya establecida y permanente. Eran, en cambio, muy vivas las expectativas de una manifestación escatológica de Yahvé como Señor en favor de Israel y de los oprimidos entre los grupos no dominantes en tiempo de Jesús (fariseos, zelotas, esenios). Los fariseos, que formaban un movimiento laico de mercaderes y campesinos organizado cooperativamente y motivado por la idea de la santidad de la vida cotidiana (a través de la adopción voluntaria y la versión casuística de la pureza levítica), relacionaban estrechamente la soberanía de Dios y la observancia de la *torá;* ellos «toman sobre sí el yugo de la soberanía (permanente) de Dios» (es decir, la *torá* en su forma escrita y en la interpretación oral), para contribuir así a preparar la era del Mesías[4]. Cuando se pedía en el *Kaddish,* oración final (inspirada por ellos) del culto de las sinagogas, la santificación del nombre (de Dios) y la implantación de su reinado (escatológico) «en los días de la casa de Israel con presteza y celeridad», se aludía obviamente a la liberación del dominio expoliador de Roma y a la observancia de la *torá* en todo el país[5]. El movimiento clandestino de los zelotas (= fanáticos), nacionalista y revolucionario, derivado del ala radical de los fariseos, interpretaba el primer mandamiento (la soberanía incondicional y única de Dios) como consigna de luchar con las armas contra la potencia de ocupación, adversaria de Dios, y de imponer un nuevo orden teocrático; el *concepto* «reinado de Dios» no figura en las fuentes sobre los zelotas, pero la idea está presente[6].

4. En la frase rabínica «aceptar el yugo de la soberanía de Dios» ésta se entiende en sentido no escatológico, como soberanía (oculta) del creador ya vigente; cf. más arriba, cap. 1, II.1.

5. El *Kaddish* (oración de la «santificación del nombre divino») tuvo una larga evolución. Sus dos primeros *eulogia* dicen: «Ensalzado y santificado sea su nombre sublime en el mundo... Él haga subsistir su soberanía con presteza y prontitud durante el tiempo de vida de toda la casa de Israel». Tales oraciones son muy antiguas y proceden quizá de la época anterior a la destrucción del templo (70 d.C.). En cualquier caso, encontramos antecedentes en 1 Crón 29,10 (alrededor de 300 a.C.) y en Dan 2,20 (alrededor de 165 a.C.), y el núcleo de ambos *eulogia* también en la época anterior a 70 d.C. (bTalmud Taanit 17; Yohanan ben Zakkai; «Una bendición en la que no se mencione el reinado de Dios no es una bendición» bTalmud Berajot 40b). Cf. B. Graubard, *Das «Kaddisch-Gebet,* en M. Brocke y otros (eds.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen,* Freiburg 1974, 102-119; trad. alemana del texto *loc. cit.*, 43s y en Jeremias, *Theologie,* 192.

6. Cf. las indicaciones de Merklein, *Gottesherrschaft,* 112, nota 31.

Llama la atención que la expresión *formal* «reinado de Dios» (*malkut schamajim, malkuta djhwh)* aparezca rara vez en el uso lingüístico de la época de Jesús y no sea en modo alguno un concepto clave[7]. Después de Dan 2,44 y 7,10ss, sólo aparece con el significado de expectativa apocalíptica en dos pasajes (Sib 3,46s.767s y AssMos 10,1ss). Y en la predicación de Juan Bautista, que anuncia sólo el juicio de ira inminente (Mt 3,10.12par), no aparece ni el término ni el concepto.

El tema cambia totalmente en Jesús. Él otorga prioridad absoluta al concepto de reinado (escatológico) de Dios, concepto conocido y obvio para su pueblo, pero relegado y bastante desustanciado por las expectativas apocalípticas y nacionales. Frente al escaso uso del concepto en toda la literatura judía primitiva, la palabra aparece más de 80 veces en los evangelios sinópticos; en todos los estratos de la tradición sinóptica sobre Jesús figura el término con frecuencia, para desaparecer casi totalmente en la restante literatura neotestamentaria. El reinado de Dios –concretamente en sentido escatológico[8]– forma el núcleo y, en el fondo, el único tema de la aparición de Jesús[9]. Jesús mismo «busca primero el reinado (el reino) de Dios» (cf. Lc 12,31/ Mt 6,33), todo lo demás queda subordinado y postergado a él. Heinz Schürmann acierta plenamente en su fórmula: el concepto de reinado de Dios, «que había tenido un rango secundario en el uso lingüístico religioso y teológico de la época, lo convirtió Jesús en concepto capital que da sentido a toda su predicación, en concepto marco que la engloba y sustenta»[10].

Ahora bien, es fundamental considerar cómo habla Jesús sobre el reinado de Dios. Él lo hace de tal forma que no podía por menos que

7. Sobre la escasa presencia del concepto en la apocalíptica de Qumran y en el fariseísmo, cf. Jeremias, *Theologie* 41s. y Goppelt, *Theologie*, 98-101. Es significativo, por ejemplo, que la Oración cotidiana de las dieciocho bendiciones donde aparece en segundo lugar la alabanza del Dios «que resucita a los muertos» (cf. más arriba, cap. 1, III.1b), incluya sólo en undécimo lugar y junto con otras muchas peticiones el ruego «tráenos de nuevo nuestros jueces como antiguamente (cf. Is 1,26) y... que él (el rey) reine (sea rey), que sólo tú reines (seas rey) sobre nosotros... que tú, amante de la justicia, reines (seas rey) sobre nosotros». Texto alemán en Brocke, *Vaterunser*, 37-43.

8. Jesús no explica conceptualmente la soberanía que Dios ejerce (ocultamente) de modo permanente; él utiliza siempre el término en sentido escatológico (cf. Jeremias, *Theologie*, 104s); pero habla con otros recursos lingüísticos sobre el dominio de Dios, creador y Padre, en su creación (cf. Flender, *Botschaft*, 25ss y H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT*, München 1967, 118.128.143s).

9. Merklein, *Gottesherrschaft*, 21-35 ha expuesto bien esta idea; cf. también Jeremias, *Theologie*, 40-43, y Goppelt, *Theologie*, 121.99.101.

10. H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*, en J. B. Metz y otros (eds.), *Gott in Welt. Festgabe K. Rahner*, Freiburg 1964, I 579-607, aquí 579.

interesar al oyente de su tiempo. El tema nuclear y tema marco de la predicación de Jesús adquiere, pues, un sentido nuevo en cuanto al contenido, y esto en varios aspectos. Destaquemos las tres notas decisivas: a) El anuncio de la inminencia y el inicio del reinado de Dios (no sólo de su aparición futura o de su proximidad temporal). b) La caracterización del reinado incipiente de Dios como oferta de salvación incondicional y universal de Dios a todos los hombres (apertura ilimitada de la bondad indulgente y salvadora de Dios a todos los hombres). c) La conexión de este reinado salvador de Dios con la actividad y la persona de Jesús (como su agente y representante definitivo). El mensaje de Jesús difiere en los tres aspectos de las ideas y expectativas de su época (y de la nuestra).

a) *El reinado inminente e inicial de Dios*

Sin duda, el reinado de Dios ofrece también para Jesús una dimensión de futuro: es una magnitud que aún no está ahí (Mc 10,15.23-25par; 14,25; Mt 8,11par), hay que orar por su llegada (Lc 11,2par: «venga a nosotros tu reino»). Jesús no escamotea ilusoriamente la realidad irredenta, sino que subraya el carácter futuro del reinado (pleno) de Dios. Él vive y piensa desde el futuro de Dios.

Pero mucho más característico para Jesús es su anuncio de la proximidad, más aún, de la llegada e inicio del reinado de Dios. El contenido decisivo, central, y el verdadero tema del mensaje de Jesús es la frase explícita: «el reinado de Dios está próximo / ha llegado» (Mc 1,15; Lc 10,9/Mt 10,7)[11]. La frase no debe entenderse en el sentido de una inminencia temporal ni de una expectativa de proximidad temporal[12]. La formulación en perfecto (*engiken*) sugiere la duración

11. Ya al hablar de «llegada» y sobre todo de «inminencia» del reinado de Dios no encuentra paralelo en la literatura judía primitiva y se trata sin duda de *ipsissima vox Jesu:* Jeremias, *Theologie,* 110. Vögtle, *Der verkündigende Jesus* (cf. nota 1), 43: «Parece que Jesús no utilizó el término dinámico "reinado de Dios", poco frecuente en la escatología judía, porque este término facilitaba la orientación expectante del comienzo de la acción salvífica escatológica de Dios hacia la manifestación, aún ausente de su reinado... cosa que no podía hacer la expresión "*olam* venidero", mucho más corriente en el lenguaje de las expectativas judías».

12. No encontramos en Jesús una expectativa de la proximidad temporal (cuestión del plazo). Jesús rechaza el cálculo del final, característico de la apocalíptica y remite a sus oyentes al reino de Dios ya inminente y presente entre ellos (Lc 17,20s). Las afirmaciones sobre el plazo que señalan el inicio del reinado pleno de Dios incluso en aquella generación (Mc 9,1; 13,30; Mt 10,23) son de origen pospascual. El texto de Mc 9,1 es una frase de consuelo de la primitiva comunidad pospascual, que esperaba una pronta parusía y tenía que explicar –al igual que 1 Tes 4,13-18– su demora. Mc 13, 30 es una formación redaccional de Mc recurriendo a Mc 9,1. Mt 10,23 es una frase de consuelo

de lo ya realizado: Dios mismo ha llegado con su acción soberana y permanente definitivamente cerca. Esto resulta aún más claramente en las frases de Jesús que hablan concretamente del inicio y de la presencia del reinado de Dios: «Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (*éphthasen* Lc 11,20par; Lc 10,23par; Mt 11,5s par; Mc 2,19par, y como contrapuntos negativos Lc 10,18; Mc 3,27 par). Las expulsiones de demonios y la curación de enfermos pertenecen, en la mentalidad judía, al inicio de la era escatológica, que se espera para el futuro (cf. Is 35,5s; 29,18s; 26,29; 61,1s). La afirmación de Jesús es que este futuro escatológico irrumpe ya en el presente gracias a su actividad; el reinado de Dios comienza ahora.

Esta presión actual del reinado de Dios (en la experiencia y en la actividad de Jesús) hace que la expectativa del futuro reinado pleno de Dios sea, por consecuencia intrínseca, una «expectativa de proximidad». Es una expectativa profética de la irrupción final, súbita, no calculable en el tiempo (Lc 17,20), del reinado pleno de Dios[13]. Pero este reinado no significa el colapso apocalíptico y catastrófico de este mundo, sino por el contrario su restauración como creación, es decir, como espacio de la soberanía y la providencia de Dios (cf. Mt 5,45 par; 6,26-34 par). Consecuentemente, Jesús cura enfermos, no para prepararlos a su final inminente, sino para sanar la creación (= para el ámbito de la soberanía de Dios)[14].

La afirmación de la presencia actual (y no sólo proximidad temporal) del esperado reino de Dios es una idea inhabitual, incluso inaudita en el judaísmo. «Ninguno de los anteriores mensajeros de Dios... había llegado... a la idea y al talante operativo de afirmar el inicio real del reinado escatológico de Dios en los últimos tiempos, tal como *lo hizo Jesús»*[15]. *Jesús de Nazaret es*, en frase del historiador hebreo David Flusser, «el único judío antiguo (que sepamos) que anunció el inicio de la nueva era de salvación»[16].

pospascual en la situación general de persecución (ausente bajo esa forma en vida de Jesús), que se considera como transitoria. Sobre el reciente debate, cf. L. Oberlinner, *Die Stellung der «Terminworte» in der eschatologischen Verkündigung des NT*, en P. Fiedler-D. Zeller (eds.), *Gegenwart und kommendes Reich. Schülerfestschrift A. Vögtle*, Stuttgart 1975, 51-66; Merklein, *Gottesherrschaft*, 151-153.

13. Cf. Vögtle, *Theologie* (cf. nota 1), 396s y G. Klein, *Eschatologie* (NT), en TRE X (1982) 273.

14. Más precisiones en Flender, *Botschaft*, 25ss; Conzelmann, *Grundriss, ibid.*, y en H. Kessler, *Überlegungen zur biblisch-christlichen Heilshoffnung*, en J. Beutler-O. Semmelroth (eds.), *Theologische Akademie* vol. 12, Frankfurt 1975, 27-51, especialmente 42-44.

15. Vögtle, *Der verkündigende Jesus* (cf. nota 1), 40.

16. D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1968, 87.

Jesús afirma, pues, el inicio real del reinado de Dios en el presente. *Él proclama la aparición actual (no sólo inminente)* del reinado de Dios a través de su actividad (de Jesús). Anuncia la inicial toma de poder de Dios en su creación y reclama de nuevo esta creación –desfigurada y escindida por fuerzas destructoras– para el reinado de Dios y, por tanto, para la salvación (integridad). Ha llegado el final del orden cósmico actual (más exactamente, del desorden cósmico) y empieza el prometido giro de los tiempos[17] (Lc 16,16; cf. Mt 11,11s par): Dios está decidido a salvar (Lc 10,18; visión de la caída de Satanás[18]), y no viene a castigar (como por ejemplo Is 66,15ss o en la predicación del Bautista), sino a quebrantar el poder del mal (Lc 11,20 par; Mc 3,27 par; 3,14s par)[19], a restaurar el sentido originario de la creación (por ejemplo Mc 2,27 par; 10,1-9 par; Mt 5,44s par) y acercarse a los hombres (Mt 6,25-34 par). Por eso hay que tomar en serio la *torá* en sus intenciones *originales*, es decir, hay que volver –si es preciso, más allá de los preceptos de la *torá*– a la voluntad creadora originaria[20].

El reinado de Dios es la pura iniciativa de Dios, la apertura, la llegada y la proximidad de Dios mismo. El reinado de Dios no se puede forzar con actividades humanas (cumplimiento de la *torá*, rebelión armada contra el dominio extranjero, marcha al desierto para esperar el milagro del final de los tiempos), sino que sólo cabe recibirlo como un niño recibe el regalo que se le hace (Mc 10,15 par; Lc 15,11-

17. Becker, *Johannes der Täufer* (cf. nota 1) analiza la conciencia especial en Jesús de una cesura y un giro radical del tiempo que se produce con él; cf. también Vögtle, *Der verkündigende Jesus*, 83.

18. La visión de la caída de Satanás –considerada ya como una realidad en el ámbito del reino de Dios– (Lc 10,18 S, con alusión y reinterpretación de Is 14,11-15) es sin duda jesuánica. Su sentido es: según la concepción judía, Satanás vivía originariamente en el cielo como mensajero subordinado de Dios (Job 1,6; 2,1; cf. 1 Re 22,21s); pero Jesús ve ahora a Satanás caído, es decir, Dios reina de nuevo solo en el cielo (cf. Sal 33,14s; 103,19), se ha acabado con el mal y la acción de Dios se define claramente como acción salvífica. «Lo que ha acontecido ya en el "cielo" y, por tanto, en la opción de Dios en favor de la salvación del hombre, debe imponerse ahora en la tierra». Así se expresa E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1982, 118.

19. Jeremias, *Theologie*, 99: «El judaísmo contemporáneo no ofrece ninguna analogía con estas afirmaciones; ni la sinagoga ni Qumran conocen nada de un triunfo sobre Satanás que se produce ya en el presente».

20. Cf. por ejemplo la postura de Jesús ante la carta de repudio Mc 10, 1-9 con Gén 1,27 y 2,24 (contra Dt 24,1-4); o Mc 2,27 con Gén 1,26ss; 2, ls, donde aparece el sábado creado para el hombre (incluso contra la idea contemporánea del precepto sabático en el decálogo Dt 5,12-15/Ex 20,8-11; pero con un sorprendente paralelismo rabínico en Mekilta sobre Ex 31,13/103b); o cf. la abolición de la discriminación religiosa de la mujer con Gén 1,27.31 (contra la interpretación contemporánea de Gén 3: menosprecio cúltico-social de la mujer como instrumento específico de Satanás y del pecado); o la fundamentación del precepto del amor a los enemigos Mt 5,44s por la acción creadora de Dios; o Mc 7,9-15 y otros pasajes. Cf. Stegemann, *Jesus* (cf. nota 1).

32; 18,9-14), para dejarse interpelar por él en orden a una vida correspondiente. Este reinado de Dios próximo, ya incipiente y, por tanto, la llegada y la presencia de Dios mismo es el «hallazgo» valioso, sorprendente y gratificante (Mt 13,44) que hace el propio Jesús[21], y por el que deja todo lo demás para comunicarlo a todos los hombres.

b) *El reinado inicial de Dios como don incondicional hecho a los hijos perdidos*

Según una interpretación judía de Is 25,6-8, vigente en la época, Dios preparará en el tiempo final el banquete eterno para los «justos y elegidos» y no para los «pecadores e injustos» (Hen et 62,13-16; cf. 4 Esd 9,19); con más razón aún serán excluidos los paganos (SalSal 14,6-10; 17,23-31; AssMos 10,1ss). Es una actitud típicamente humana: ...«*se espera que ''los días del Mesías''* marquen *el* gran juicio condenatorio para los pecadores y, sobre todo, la venganza contra los paganos... Se habla de reinado de Dios, pero eso significa en realidad soberanía de Israel»[22]; más exactamente, la soberanía de los justos de Israel.

Jesús, en cambio, anuncia, en lugar del particularismo, el universalismo de la bondad de Dios. Su misión es reunir al pueblo de Dios, no la escisión en Israel ni entre las naciones. Habla, dentro de la teología de la creación, del Dios que «hace salir el sol... sobre justos y pecadores» (Mt 5,45 par). Y habla, en una línea plenamente escatológica, del inminente reinado de la bondad de Dios, sin restricciones y para todos los hombres (por ejemplo Lc 15; 6,20s par; Mt 20,1-15), porque él es la bondad pura (cf. Mc 10,18 par; Mt 7,9-11 par). Este mensaje divino de Jesús no supone sólo una referencia especial a textos de Isaías, sino, más profunda y originariamente, a su propia experiencia de Dios. Jesús vivió en sus relaciones con Dios (expresadas, por ejemplo, en su exclamación *abba),* la llegada y la proximidad de esta bondad divina, ofrecida, no para *él* solo, sino como entrega incondicionalmente amistosa y misericordiosa de Dios a *todos* los hombres[23]. Por eso Jesús comparte con los demás este acercamiento de la bondad de Dios: lo anuncia y proclama y lo actualiza a nivel práctico y existencia con su propio «estar ahí» en favor de los otros, especialmente de los pobres y oprimidos (por ejemplo Lc 6,20s par;

21. En este sentido se expresa Schürmann, *Basileia-Verständnis* (cf. nota 1), 202s.
22. Jeremias, *Theologie,* 237; cf. también Goppelt, *Theologie,* 98.
23. Considero más objetiva la interpretación que hace K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens,* Freiburg 1976, 250s (ed. cast. citada), que la oscura idea del «destino» de la *basíleia* que propone recientemente Schürmann, *Basileia-Verständnis,* 201s.213.

Mt 11,5 par; Mt 25,31-45) y de los pecadores. Precisamente la apertura *a estos últimos es una nota característica de Jesús. Él representa la* apertura incondicionalmente amorosa e indulgente de Dios a *todos* los hijos perdidos: los pecadores públicos, a los que alivia de la doble carga del desprecio público y la imposibilidad de alcanzar la salvación en Dios (por ejemplo Mc 2,16s par; Mt 11,19 par; cf. Lc 7,36ss; 15,1ss), sin dejar de lado a los supuestamente justos, invitándolos a la conversión y poniendo al descubierto su profundo estado de perdición (cf. Lc 13,1-5; 15,11-32; 18,9-14; Mt 20,1-15). El amor paternal de Dios, que el judaísmo de la época reconocía, se extiende sin restricciones a *todos* los hombres, y esta es la nueva certeza y promesa que trae Jesús. Pero esta generosidad de Dios, extensiva al pecador y al enemigo, sería escandalosa e intolerable para *los* piadosos, que se apartaban de los pecadores, pues parecía frustrar el objetivo de la santificación del pueblo[24].

La entrega y la promesa de Jesús abren unas posibilidades de vida que nunca se habían conocido. En efecto, al presentar a los hombres alejados de Dios (con su apertura humana, superadora de todas las barreras habituales), de palabra y de obra, la bondad y comunión inefable de Dios, Jesús les permite sentirse aceptados incondicionalmente por Dios. Les otorga así la nueva posibilidad de liberarse de la carga de la inaccesibilidad de Dios y de la culpa ante él (por ejemplo Lc 11,4 par; 15,4s par) y de la tendencia a la autojustificación compulsiva (por ejemplo Lc 18,9-14), capacitándolos para la autoaceptación y para la aceptación del prójimo por encima de la división y la hostilidad (por ejemplo Mc 12,31 par; Mt 5,38-48 par). La aceptación por Dios (el perdón de Dios) culmina en la aceptación del otro (hasta el perdón «a nuestros deudores» y la reconciliación con el enemigo) (por ejemplo Lc 11,4 par; Mt 18,23-33). La entrega amorosa de Dios que acontece en la existencia de Jesús no sólo posibilita, sino que exige la conversión, sobre todo la conversión de los supuestamente justos. Posibilita y exige la fe y la práctica de la entrega amorosa a los otros (por ejemplo Mc 1,14s par; Mt 18,23-33; Lc 15,11-32).

24. Cf. Sobre la relación «Jesús y los pecadores» el bello trabajo con este título de Fiedler (cf. nota 1) *passim*. El mensaje de Jesús en el sentido de que Dios quiere acercarse al pecador y le brinda su amor es sin duda algo único y sin un paralelismo real en el judaísmo contemporáneo (como señala Jeremias, *Theologie*, 122). Pero una anécdota rabínica como la de Brurja, esposa del rabino Meir, demuestra que la distancia entre Jesús y algunos círculos rabínicos no era tan grande como suele suponerse. En efecto, mientras que el rabino Meir pide a Dios la liquidación de los pecadores, su esposa Brurja le advierte que lo que Dios quiere es la liquidación de los pecados (cf. la traducción del texto de bTalmud Berajot 10a en R. Meyer, *Der babylonische Talmud*, München 1963, 456s). Aquí, como en Jesús, se habla del Dios que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y permanezca con vida (Ez 18,23; 33,11ss).

Negarse a la conversión significa rehusar la salvación y, finalmente, el juicio condenatorio (por ejemplo Lc 11, 31s par; 12, 8s par).

La entrega amorosa de Dios en la existencia de Jesús, abriendo acceso a una nueva vida, influye muy concretamente en la condición corporal de los hombres y en las relaciones sociales. Esto se manifiesta en las curaciones de Jesús (Lc 11,20 *par* y *passim),* en sus banquetes, *de los que no excluyó a los marginados religiosos y sociales, para* escándalo de sus adversarios (por ejemplo Mc 2,16s par), e incluso en el círculo de sus discípulos, incluye a personas que se odian mortalmente (como el recaudador de impuestos y el zelota). De ese modo el grupo íntimo de Jesús lleva a la práctica los nuevos comportamientos preconizados por él (por ejemplo Mt 5-7 par), y se hace inicialmente realidad una convivencia reconciliada, sin violencia ni angustia[25].

La *torá* sola no ha servido como forma de vida. Jesús se sintió frente a ella en una relación mucho más libre que la usual en los escribas (teólogos) de los distintos movimientos judíos. El interpreta, desde su experiencia del reino (del bien) de Dios cercano, la voluntad de Dios de una forma nueva. Así, eleva el «primero» y «más grande» mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 28-34 par) a principio interpretativo de toda la *torá* y por eso también recurre, dado el caso, a la originaria voluntad creadora de Dios que va más allá de la *torá.*

c) *El mensajero y portador definitivo del reinado de Dios (la plena autoridad de Jesús)*

Jesús reclama para sí, en su conducta y predicación, unas prerrogativas singulares, inauditas y escandalosas (Mt 11, 6 par). Como hemos indicado, Jesús es el único personaje del judaísmo que relacionó con su propio presente la plenitud prometida y esperada para el tiempo final (por ejemplo Is 29,18s; 35,5s; 61,1s), y pretende hacerla realidad en su persona (Mt 11,5s par; cf. Lc 4,16-21); el único que osa afirmar que su conducta es la actualización anticipada del reinado de Dios, cuya llegada se esperaba como inminente; el único que liga el inicio del reinado de Dios a su propia actuación, investida de plenos poderes, y «se atreve a obrar en lugar de Dios»[26]. Jesús se comporta como si hiciera las veces de Dios; y procede así como algo obvio y natural.

25. Cf. H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, 66s.

26. E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, sobre todo en 156 habla de la «conducta de un hombre que osa actuar en lugar de Dios, atrayendo –y esto hay que señalarlo siempre– a los pecadores que de otro modo huirían de Dios». Cf. también Jeremias, *Theologie*, 107s.

Queda por saber con qué derecho Jesús pudo afirmar que su conducta representaba la presencia directa de Dios para los otros y que su aparición y la llegada de Dios eran la misma cosa.

Jesús expresa también esta pretensión de modo indirecto y velado[27] (Mc 2,18s par; Mt 11,4s par; 12,41s par; Lc 10,23s par; 11,20 par; 12,8s par). La investigación histórica y crítica permite afirmar que Jesús reclamó para sí la función de revelador y mediador escatológico y definitivo; él se presentó como el mensajero definitivo de la buena noticia (cf. Is 52,7) y el portador definitivo del reinado de Dios[28]. En este sentido amplio e inespecífico, Jesús se presentó como «Mesías», pero rechazó las ideas mesiánicas de carácter político.

La conducta de Jesús es sin duda radicalmente teocéntrica (cf. Lc 11,2: «que *tu* nombre sea santificado, que tu reino llegue a nosotros»). Pero él proclama el reinado incipiente de Dios, la bondad sin límites, la entrega definitiva y la cercanía salvadora de Dios; no se anuncia ni predica a sí mismo[29]. Él se puso totalmente al servicio de este reinado de Dios, desapareció detrás de la venida de Dios y se disolvió para que resplandeciera la bondad de Dios hacia los otros[30]. Por eso fue él quien afirmó a Dios y le hizo presente ante los hombres; la actitud ante *él* y ante su mensaje determinó la actitud ante Dios (cf. Lc 12,8s par). Así se comprende su llamada al seguimiento personal. Por eso Jesús tuvo que implicarse en su mensaje (cristología implícita). El tema de Jesús y su persona están ligados indisolublemente. Él mismo pertenece sin remedio a su mensaje y al acontecimiento de la apertura definitiva de Dios a los hijos perdidos (como símbolo real de éstos)[31].

27. Cf. Goppelt, *Theologie*, 223s, 233: Era preciso que la pretensión de Jesús permaneciera velada y oculta, mientras su persona fuera visible, a fin de que el oyente se dejara penetrar del mensaje mismo y no quedara prisionero de la persona que lo anunciaba. E. Fuchs, *Jesus-Wort und Tat*, Tübingen 1971, 104-107, señala que Jesús rechaza toda autocalificación y toda autoexplicación directa, no sólo por la insuficiencia de las calificaciones, sino porque él es el mensajero que somete toda su persona a su misión (el anuncio de su mensaje sobre Dios).

28. Vögtle, *Der verkündigende Jesus*, 45: La pretensión de una «función reveladora y mediadora de la persona de Jesús es el anexo decisivo entre el Jesús anunciador y el Jesús anunciado después de Pascua». Por eso, si el kerigma pospascual ha de ligar constitutivamente la revelación y la efectividad de la salvación a la persona de Jesús, el fundamento de ello se encuentra en el Jesús prepascual.

29. Cf. Vögtle, *Der verkündigende Jesus*, 40s; Schürmann, *Basileia-Verständnis*, 200-204; W. Schrage, *Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage:* EvTh 36 (1976) 121-154, especialmente 123.

30. Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970, ²1971, 336.

31. Schürmann, *Basileia-Verständnis*, 203s con nota 57, señala que la experiencia de Jesús sobre Dios *(Abba*, teo-lo-gía) y la experiencia de la *basileia* (escato-logía) se influyen mutuamente y se decantan en la experiencia del Dios «que llega», y esto «significa en definitiva que se basan en la interpretación cristológica del presente escatológico».

La implantación del reinado de Dios está vinculada a la persona y a la acción de *Jesús*. Tal es la pretensión de Jesús. Su crucifixión y su muerte hizo plantear con toda crudeza el tema de su justificación en su tiempo, y el tema sigue planteado en todos los tiempos.

d) *El contraste entre el inicio modesto y la promesa universal*

Es cierto que en Jesús no se hace realidad la salvación universal anunciada para la era escatológica futura. Jesús se limita a curar a algunos individuos, y sólo transitoriamente; no es cierto que «todo lo hiciera bien» (Mc 7,37). La dura realidad, irredenta y empecatada, del mundo pareció y parece desmentir su palabra y sus pretensiones. Jesús se defiende de tales objecciones y dudas con las parábolas de contraste (el grano de mostaza, la levadura, el sembrador), y subraya lo modesto e insignificante de los inicios en la fe y en el seguimiento por parte de los hombres, unos inicios que se estaban produciendo precisamente entonces. Jesús no resta importancia al contraste entre su actividad presente y el esperado reino universal del futuro, sino que lo pone de relieve. Y el comportamiento y las parábolas de Jesús instan a los oyentes a definirse sobre el mundo alternativo que Dios les ofrece; Jesús los invita e interpela, dejándolos en libertad para cerrarse o abrirse al mundo de Dios.

2. *La esperanza de la resurrección de los muertos*[32]

a) *La esperanza de la resurrección de Jesús en el contexto de su mensaje sobre el reino de Dios*

La esperanza de la superación de la muerte debe contemplarse en este contexto del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios; la superación de la muerte es un aspecto parcial del esperado reino de Dios en su plenitud. La universalidad y la plenitud del reinado de Dios no son aún una realidad; es preciso orar para que se realice su llegada. Jesús la espera con Is 25,6s y 2,2ss[33] –por encima de fronteras generacionales– como un banquete universal del tiempo final, donde no habrá hambre ni sufrimiento (Lc 6, 20s par); a este banquete afluirán las

32. Para el tema siguiente, cf. especialmente P. Hoffmann, *Auferstehung* (NT), en TRE IV (1979), 450-452; Jeremias, *Theologie*, 235-238; Goppelt, *Theologie*, 123s; K. Kertelge, *Der allgemeine Tod und der Tod Jesu:* TThZ 83 (1974), 146-156; Kessler, *Heilshoffnung* (cf. nota 14), 45-48.

33. Hay que mencionar además Is 35,10; 61,2; 62,8s; 65,10.13.21s; cf. también Hen et 10,18s; sirBar 29,4-8; Ap 21,4.36.

naciones (los paganos) desde Oriente y Occidente[34] para sentarse a la mesa del reino de Dios con los patriarcas de Israel, fallecidos siglos atrás (Mt 8,11 par). Jesús, pues, presupone y comparte la esperanza judía de la resurrección final de los antepasados.

Algunos dichos de Jesús contienen referencias indirectas a la resurrección de los muertos: por ejemplo, frases sobre el juicio condenatorio, sobre la entrada en el reino de Dios, en la vida o la perdición (Lc 11,31s par; Mc 9,43-48 par; Mt 10,28 par); pero es posible que la idea de la resurrección de los muertos esté implícita también en otros pasajes[35].

Previendo su muerte violenta, Jesús manifiesta al fin su certeza de participar en el futuro banquete del reino de Dios (Mc 14, 25 par)[36]; su absoluta confianza y seguridad se refiere primariamente al reinado y a la salvación de Dios, y sólo secundariamente (pero con la misma firmeza) a su propia salvación.

b) *Inclusión de los pecadores y los paganos en la gracia de la resurrección*

Si el reinado de Dios es el núcleo y tema marco de la predicación de Jesús, su idea de la resurrección tendrá que estar marcada, consecuentemente, por su experiencia de la bondad de Dios incondicional e ilimitada (extensiva a justos y pecadores). Así es, en efecto. Hemos visto ya que, según la interpretación que los judíos de la época hacían de Is 25,6-8, Dios preparará el banquete eterno en el tiempo final únicamente para los «justos y elegidos de Israel», no para los «pecadores e injustos» (Hen et 62,13-16; cf. 4 Esd 9,19), y menos aún para las naciones, para los paganos (SalSal 14; 17,23-31; AssMos 10,1ss). La perspectiva de Jesús es muy diferente: la comunión de las personas acogidas por Dios y convocadas en su reino definitivo franquea todas las barreras: las fronteras de Israel y de todos los grupos, y también las fronteras de las generaciones y de la muerte (Mt 8,11 par). El banquete *eterno* con Dios (y, por tanto, la resurrección) se ofrece a todos los que quieran aceptarlo como gracia inmerecida que vale para los otros (los diferentes, los in-

34. Cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956 e Id., *Theologie*, 235-237.

35. Los textos en cuestión se recogen en Hoffmann, *Auferstehung*, 450s.

36. Así se pronuncian, con R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen [6]1964, 286s, casi todos los exegetas. Para el debate más reciente, cf. Vögtle, *Der verkündigende Jesus*, 52.68-70; Merklein, *Gottesherrschaft*, 153s. Se impone la reserva frente a otras hipótesis más avanzadas según las cuales Jesús habría anunciado expresamente a sus discípulos su resurrección o su elevación. Especialmente las predicciones de la resurrección (como ampliación de las predicciones sobre la pasión) fueron formuladas con posterioridad, a la luz de la experiencia pascual.

deseables, incluso los enemigos) exactamente igual y en la misma medida (cf. Lc 15,11-32; 14,7-24 par; 22,24-30 par)[37].

Partiendo de esta apertura de Dios a todos, al margen de todas las prerrogativas por origen o por mérito, también a los humildes y a los pecadores públicos, el evangelista Lucas incluirá más tarde –en la línea de las ideas judeo-helenísticas (cf. 4 Mac 5,37 y *passim*) y, en el fondo, totalmente en la línea de Jesús– al mendigo Lázaro y al ladrón arrepentido, en el círculo de los acogidos inmediatamente después de su muerte en el paraíso celestial (Lc 16,19-31; 23,39-43).

c) *Novedad y heterogeneidad de la vida resucitada*

Sólo una vez aborda la tradición de Jesús presinóptica el tema de la resurrección de los muertos: en la polémica de Jesús con los saduceos Mc 12,18-27 par[38]. No se sabe si esta escena tiene su origen en el propio Jesús o refleja más bien el debate del cristianismo primitivo. En el fondo podría formar parte del recuerdo histórico de la actividad de Jesús. Hay dos aspectos en cuestión:

1) El *cómo* de la resurrección (v. 19-23.25): aflora aquí la idea farisea y rabínica de la resurrección como un fenómeno empírico (en analogía con la existencia terrena: formas de vida terrena, como el matrimonio, la nutrición, la vigencia de la ley, pero sin la existencia del mal, del sufrimiento ni de la muerte); a esa idea se contrapone la novedad y heterogeneidad total de la existencia resucitada («ser como los ángeles del cielo»[39]). La resurrección final de los muertos es un acontecimiento que desbarata todo criterio terreno y, por eso, sólo puede ser obra del poder de Dios (v. 24).

2) El *hecho* de la resurrección (v. 18.26-27): la argumentación en favor de la resurrección de los muertos es radicalmente teológica, es decir, parte de la fe de Israel en Dios y en su poder y fidelidad, recurriendo concretamente a la autopresentación de Yahvé como Dios de los antepasados en Ex 3,6, «un Dios de vivos, no de muertos».

37. Cf. también Kessler, *Heilshoffnung* (cf. nota 14), 45s.48.

38. Para la exégesis de Mc 12,18-27 cf., además de Hoffmann, *Auferstehung* (cf. nota 31), 451s, J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 151s; Goppelt, *Theologie*, 123s con nota 13; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Teil 2, Freiburg 1977, 229-236; J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos* II, Salamanca 1986.

39. La idea de que los resucitados serán en el mundo futuro como los ángeles y, por tanto, no mortales y por ello no necesitados de propagación sexual, es un tema ya explícito en la apocalíptica de influencia helenística posterior al año 70 d.C. (Hen et 51,4s; SirBar 51,9s), que aparece también en la literatura rabínica: cf. P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* I, München 1926, 891; G. Stemberger, *Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur*: Kairos 15 (1973) 238-266, aquí 263-266. Esto hace preguntar si al menos esa formulación y la figura definitiva en Mc 12,18-27 no derivan de un época pospascual posterior.

Esta interpretación rebasa sin duda lo que dice el texto de Ex 3,6 y presupone la idea contemporánea de la recepción de los antepasados en una existencia celestial eterna[40]. Presupone, pues, en el fondo, la convicción de que Dios no crea a las personas concretas y se entrega a ellas (cf. Gén 12,1ss) para luego abandonarlas, sino que las asiste en la muerte con su potencia vivificadora. Es cierto que el hombre perece, pero también lo es que la palabra de Dios no falla. Yahvé es el Dios de los vivos, no de los muertos, en un sentido mucho más radical que el del antiguo Israel. Aquí no vale decir: sólo donde hay vida, está Yahvé; donde hay muerte, no está Yahvé[41]. Lo válido es que Yahvé está también con los muertos, precisamente como Dios de los vivos: él es el que resucita a los muertos. Sólo el que así lo entiende «conoce las Escrituras» y «el poder de Dios» (v. 24); de lo contrario no tiene ni idea de Dios (v. 27; cf. 1 Cor 15,34). Este pasaje resume lacónicamente las experiencias de Israel con Yahvé a lo largo de un milenio (y posiblemente también las experiencias del cristianismo primitivo con la resurrección de Jesús), y expresa de ese modo lo más decisivo que hay que decir sobre Dios.

d) *Relación de las predicciones de Jesús con el presente*

Llama la atención que la predicación de Jesús no otorgue una relevancia especial e *independiente* a la esperanza de la resurrección. A diferencia de la apocalíptica y del rabinismo, Jesús renuncia a toda descripción objetiva del mundo futuro. Lo decisivo es para él que Dios se manifieste como señor de su creación y de la historia. Como para él lo característico no es el futuro aún inexistente, sino el futuro en trance de aparición, la presencia incoativa del reinado del Dios que se abre con bondad y sin reservas a todos los hombres, sus afirmaciones sobre el futuro y sobre la resurrección tampoco aparecen separadas entre sí. Están referidas al núcleo de la predicación de Jesús: la llegada del reino de Dios (por tanto, la entrega incondicionalmente amorosa de Dios al hombre), y están determinadas por él en su contenido. El ser humano sólo se hace acreedor a la nueva posibilidad de vida y alcanza la nueva salvación si se confía aquí y ahora a la oferta de acogida incondicional por Dios y de la nueva comunión con él, oferta hecha por intermedio de Jesús[42]. El reinado de la bondad ilimitada de Dios irrumpe en el presente e invita a la adhesión y participación. Lo nuevo comienza ya ahora, no

40. Los rabinos no utilizan el texto de Ex 3,6 como documento escrito en favor de la resurrección. Esta argumentación presupone que los patriarcas, como prototipos de los justos, viven con Dios (ya antes de la futura resurrección de los muertos), un supuesto que sólo se encuentra en 4 Mac, alrededor del año 50 d.C. Cf. más arriba cap. 1, nota 48. (Pesch, *MK* II 234 es demasiado impreciso en esta cuestión).

41. Cf. más arriba, cap. 1, I. 2b.

42. Con Hoffmann, *Auferstehung*, 451.

sólo después de la muerte; y no puede enlazar simplemente con lo anterior (los «odres viejos»: Mc 2,22 par; cf. Is 43,19), sino que es preciso renovar lo antiguo[43].

De ese modo, la esperanza de la resurrección pertenece al contexto de la experiencia originaria de la llegada del Dios amoroso y del servicio personal de Jesús a la realización del reinado de este Dios. Este Dios, en efecto, movido de su bondad sin límite, no deja perecer a su creación ni siquiera cuando se ha vuelto impotente y culpable. Jesús está seguro de la realización de este reinado por Dios, y por eso está también seguro de la resurrección de los muertos por la virtud de Dios.

3. *La crisis de la muerte en cruz*

Jesús buscó en su mensaje y en toda su actividad la glorificación de Dios, haciendo que él, en su bondad sin límite, sea el Señor de su mundo y de ese modo los seres humanos encuentren la salvación. La llegada del reino de Dios era el gran «hallazgo», al que todo lo demás debía subordinarse (incluso el propio Jesús). De ahí que Jesús no persiguiera otra cosa que el reinado y el reino de Dios. Esto significa que a Jesús le preocupa única y exclusivamente Dios, Dios para nosotros y con nosotros, cuya realización él experimentó en sí y proclamó de palabra y de obra. Le importaba la voluntad salvífica universal de Dios y su apertura efectiva a los hijos perdidos; le importaba, pues, la salvación de los hombres y el futuro colectivo ante Dios.

a) *El mensaje de Dios y la reclamación de la plena autoridad por Jesús como causa del conflicto mortal*

Este mensaje sobre Dios y la conducta correspondiente indispusieron a Jesús con la mayoría de la gente, pero sobre todo con los grupos más influyentes de su pueblo. La actuación de Jesús provocó escándalo: él quebrantaba los preceptos vigentes sobre la pureza y el sábado (cf. por ejemplo Mc 7,15 par; 3,1-5; 2,23-27; Mt 12,11), atacó directamente algunas prescripciones legales (libelo de repudio Lc 16,18 par y juramento Mt 5,34) y no dudó en tratar con personas que, a tenor de las normas de la época, «eran despreciables y cuyo contacto

43. Becker, *Zukunft und Hoffnung* (cf. nota 1), 100, señala con razón que Jesús confronta a sus contemporáneos con lo nuevo como una posibilidad utilizable, más no contrapone este cosmos al cosmos futuro.

debía evitar el hombre piadoso para complacer a Dios»[44] (Mc 2,15-17 par; Mt 11;19 par; Lc 7,36-47; 15,1; 19,1-10). Pero el escándalo mayor para sus contemporáneos no estribó en esta conducta (por ejemplo, en el trato con los pecadores); había también otras personas que no guardaban las prescripciones de la Ley; Jesús aparecía, al igual que ellas, como un ser impuro y como pecador (apartado de Dios). El mayor escándalo era la pretensión de Jesús, relacionada con esta conducta, de actuar en nombre de *Dios* y haciendo sus veces[45]. De ese modo Jesús pretendía de hecho conocer la voluntad de Dios mejor que la *torá* (dictada por Dios mismo) y agradarle al margen de la ley e incluso contra ella. Jesús ofrecía sin reservas la acogida a *todos* los hijos perdidos. Con esta oferta, hecha no sólo a los (supuestamente) justos, sino también a los pecadores públicos[46], Jesús traspasaba los límites y las barreras contra la impureza establecidos por la ley (y, en consecuencia, por Dios mismo en el Sinaí). Destruía así los fundamentos del judaísmo saduceo, esenio y fariseo de la época[47]. Esto *tenía que* suscitar por fuerza un escándalo y un rechazo total. Precisamente la afirmación (práctica) de que el reinado de Dios era pura gracia constituyó paradójicamente el obstáculo principal para aceptar a Jesús.

Jesús intentó por todos los medios –sobre todo con las parábolas– hacer comprender a sus adversarios la opción absolutamente incondicional y gratuita de Dios en favor de los pecadores. Pero la propia Ley de Dios desaprobaba, al parecer, la conducta de Jesús: «sin duda muchos críticos de Jesús opinaban que debían defender a Dios, por decirlo así, contra Jesús»[48]. La discrepancia en la concepción de Dios

44. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 119.
45. Cf. L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu*, Stuttgart 1980, 157-163.
46. Goppelt, *Theologie*, 177-188 ofrece una buena síntesis.
47. J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern*, en G. Strecker (ed.), *Jesu Christus in Historie und Theologie. Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 105-126, aquí 109ss: la idea de Jesús sobre Dios chocaba frontalmente con la idea judía oficial y le llevó al aislamiento profético frente a la creencia predominante y a una honda problemática de legitimación. Oberlinner, *Todeserwartung*, 158, analiza el escándalo que ello produjo: «Jesús no se limita a acercarse en nombre de Dios a estos marginados para ofrecerles el favor de Dios más allá de sus obras; niega, además, a los fieles cumplidores de la ley el derecho a exigir esta frontera trazada por ellos entre el bien y el mal, entre los justos y los pecadores como algo querido por Dios y como una segregación que obliga al mismo Dios. Frente a la libertad del favor de Dios proclamada por Jesús está la pretensión de los piadosos y los temerosos de Dios, basada en el cumplimiento concreto de la voluntad de Dios (¡y no en su maldad!), de formar el Israel verdadero, santo y agradable a Dios. Jesús cuestiona radicalmente esta conciencia (cf. Lc 18,10-14a). Es evidente que la religiosidad judía, herida de raíz, se iba a defender».
48. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 273.

se convirtió en cuestión de principio[49]; la fe judía oficial, atacada en su raíz, tenía que defenderse.

La situación se agravó cuando Jesús fue de Galilea a Jerusalén y se enfrentó allí directamente con los saduceos, dueños de los resortes del poder. El formalismo legal tradicionalista de éstos, su ideología cultual, que separaba estrictamente lo puro de lo impuro y mantenía el orden político-religioso establecido, conformaron la oposición más radical contra el mensaje y la conducta de Jesús. En esta situación la menor ocasión (por ejemplo la crítica contra el templo Mc 14,58)[50] podía bastar a los adversarios de Jesús para intervenir y acallar aquel mensaje intolerable.

b) *Expectativa de muerte, disposición a la muerte e interpretación de la muerte por parte de Jesús*

La investigación moderna no ha aclarado aún si Jesús había llegado ya en su región galilea a un enfrentamiento serio con las clases dirigentes de su pueblo. Pero es seguro que, en su estancia en Jerusalén, ese enfrentamiento se produjo con peligro para su vida. Por eso Jesús, en un enjuiciamiento obvio y realista de la situación, tenía que contar con la posibilidad de una muerte violenta. A pesar de ello, no renunció a su mensaje: reiteró el acercamiento de Dios a los pecadores y su ofrecimiento incondicional, y por eso rehusó limitar a los justos una invitación dirigida a todos, y dio testimonio y materializó hasta el final el «sí» incondicional de Dios al hombre al margen de todas las diferencias.

Ante el cariz que tomaban los acontecimientos, parece que la posibilidad de un final violento se convirtió para Jesús en certeza durante aquellos últimos días pasados en Jerusalén o, a más tardar, en la última noche. Por lo menos la perspectiva escatológica de la última cena (Mc 14,25 par) demuestra que Jesús esperaba la muerte violenta y da fe de su disposición a aceptarla[51]. Bien es cierto que sólo cabía hablar de una certeza y una disposición a la muerte por parte de Jesús condicionada, por decirlo así, bajo la reserva y para el caso de que fuera voluntad de Dios que él entregara la vida (cf. la oración de Getsemaní Mc 14,35s)[52].

49. Cf. Becker, *Gottesbild*, 107-117; Oberlinner, *Todeserwartung*, 138ss.

50. Sobre la crítica de Jesús al templo (un antecedente de Mc 14,58) como base para la acusación, cf. Oberlinner, *Todeserwartung*, 125-127.

51. Mc 14,25 representa un mínimo de base histórico-crítica en las predicciones (condicionadas) de Jesús sobre su muerte; cf. Oberlinner, *Todeserwartung*, 130-135; X. Léon-Dufour, *Als der Tod seinen Schrecken verlor. Die Auseinandersetzung Jesu mit dem Tod und die Deutung des Paulus*, Olten-Freiburg 1981, 109ss. De ahí que sea muy difícil saber si ciertas predicciones de la pasión, como Mc 8,31; 9,31, son de procedencia pospascual o hay que atribuirlas sustancialmente al propio Jesús.

52. Cf. Oberlinner, *Todeserwartung*, 165; Schürmann, *Basileia-Verständnis*, 222s.

El pasaje de Mc 14,25 par muestra también que Jesús, a la vista del final violento que le esperaba, se afirmó en la validez de su mensaje sobre el inicio del reinado de la bondad incondicional de Dios y que manifestó la certeza confiada de que celebraría de nuevo –con sus discípulos– el banquete de salvación en el futuro y definitivo reino de Dios. Jesús, pues, unió en un mismo concepto su mensaje (sobre la llegada del Dios incondicionalmente bueno por medio de él) y la amenaza de su muerte, que (como muerte del representante de este Dios) parecía desmentir totalmente el mensaje. Su propia muerte no podía anular la venida de Dios: la llegada del reino de Dios, según Mc 14,25, es tan cierta como la muerte de Jesús. El tiempo de la oferta gratuita de Dios no ha terminado, a pesar de la obstinación y del rechazo de muchos en Israel (y de la inminente defección de los discípulos). El cambio radical del tiempo no es ningún episodio. Así, pues, ni siquiera la fatalidad de la muerte violenta disuade a Jesús del anuncio de la voluntad salvífica, ilimitadamente gratuita, de Dios. Por el contrario, él mantuvo su oferta camino de la muerte: en todas las circunstancias, y en su propia agonía, apostó activamente por la llegada del reinado (o del amor) de Dios a los pecadores.

Si tomamos en serio esta prioridad radical que dio Jesús a la llegada del reinado de Dios frente a las vicisitudes de su propio destino (aun en su camino hacia la muerte), ello nos permite pensar que Jesús dio un sentido soteriológico a su muerte. Es verdad que esa interpretación soteriológica de la muerte de Jesús sólo adquiere certeza histórica e inequívoca como una iluminación pospascual. El retrotraer hasta Jesús esta conciencia resulta incierto y por eso es objeto de controversia en la investigación exegética[53]; la gama de opiniones abarca desde la reserva escéptica (no es posible reconstruir las *palabras* de Jesús en la última cena desde las tradiciones que han llegado a nosotros[54]) hasta la defensa decidida (el texto de Mc 14,22-24 es en todos los aspectos el más antiguo

53. Sobre el complejo y variado debate actual, cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu,* Düsseldorf 1970, ²1971, 228-329; H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?,* Salamanca 1982; K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im NT,* Freiburg 1976; especialmente J. Gnilka y A. Vögtle; M.L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu,* Freiburg 1977; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis,* Freiburg 1978; X. Léon-Dufour, *Tod,* 95-119; M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu:* IkaZ 9 (1980) 1-25.135-147 (versión inglesa ampliada: *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the NT,* London 1981); G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT,* Neukirchen 1982.

54. La mayoría de los exegetas defienden esta posición. Según ella, las dos variantes de la tradición de la última cena (1 Cor 11,24-25 par Lc y Mc 14,22-24 par Mt) recogen elementos de tradiciones más antiguas y más recientes, de forma que la versión marcana aparece, en conjunto, posterior a la paulina-lucana. Pero ambas redacciones están ya muy influidas por la reflexión pospascual, y resulta muy difícil reconstruir las palabras de Jesús en la última cena.

y el auténticamente jesuánico[55]). Al margen de estas divergencias, hoy apenas se discute la *posibilidad* de que Jesús *pudiera* haber dado un sentido soteriológico a su esperada muerte –por su actitud radical de entrega por los otros («pro-existencia»). La demostración de que *así fue en efecto* es extremadamente difícil y constituye un problema específicamente histórico. Pero los trabajos recientes, metodológicamente cautos y circunspectos, muestran aquí una convergencia de argumentos y llegan al resultado de que la realidad de esa conciencia en Jesús posee una mayor probabilidad que la hipótesis contraria[56].

Cabe suponer, pues, que el *rechazo* de la gracia incondicional e ilimitada de Dios por la mayoría de su pueblo y, en consecuencia, la no aceptación de la salvación (que tendría como consecuencia el juicio condenatorio) afectó inevitablemente a Jesús. Este tuvo que afrontar la pregunta existencial sobre cómo podía Dios, a pesar de todo, hacer llegar el reinado de su bondad a un Israel empecatado y a las naciones (paganos) como oferta de salvación. Si quería aferrarse a la idea, tenía que «aprender» (cf. Heb 5,8) la lección de que el reinado de Dios no iba a llegar sólo con su *existencia* en favor de los pecadores, sino sobre todo gracias a su *muerte* por los pecadores. Por eso la actitud profunda de Jesús permite suponer que él hizo de su muerte un servicio en favor de los extraviados y los pecadores, que él, al morir, realizaba su postulado de amor a los enemigos (cf. la interpretación en Lc 23,34) y que se opuso existencialmente al juicio condenatorio sobre sus semejantes. De otro modo difícilmente podía permanecer en su expectativa existencial y práctica del reinado de Dios.

Se puede suponer, según esto, que Jesús –poniéndose a disposición de la voluntad salvífica incondicional de Dios sin reservas y hasta el extremo– aceptó la resistencia violenta (que significaba su propia muerte) y el desvío de los hombres frente a la salvación de Dios, con la

55. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1935, [4]1967 (ed. cast.: *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980) asume y amplía esta interpretación; también, recientemente, R. Pesch, *Abendmahl*. Hay muchas objeciones de peso contra la prioridad de Mc y especialmente contra el supuesto de que Mc 14,22-24 reproduzca las palabras auténticas de la última cena. Cf. especialmente A. Vögtle, *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu*, en Kertelge, *Tod Jesu*, 51-113; F. Hahn, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis:* ThRev 76 (1980) 265-272; W.G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1965*, Teil IV: ThRdsch 43 (1980) 262-264 y 45 (1980) 332s; H. Schürmann, *Jesu ureigenes Todesverständnis*, en J. Zmijewski-E. Nellesen (eds.) *Begegnung mit dem Wort. Festschrift H. Zimmermann*, Bonn 1980, 281s con nota 37.42s; 286 con nota 61; 294 con nota 93; 302 con nota 128 (ahora también en Id., *Gottes Reich-Jesu Geschick*, Freiburg 1983, 185-223). También H.-W. Winden, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch R. Pesch ausgelösten Diskussion*, Frankfurt-Bern 1982, 154-160.

56. Hay que mencionar aquí especialmente los ponderados trabajos de Schürmann (cf. nota 53 y 55) y de Hengel (cf. nota 53).

voluntad de evitar su consecuencia negativa (el juicio condenatorio) y de permitir así definitivamente, en su muerte, el acceso de Dios a los pecadores. Jesús puso su vida al servicio de la oferta salvífica de Dios y mantuvo su apuesta por la llegada del reino de Dios a los hijos perdidos hasta su muerte[57].

Jesús significó esta apuesta, hasta la entrega de su vida, en la última cena con acciones simbólicas inusitadas (distribución de un pan y de su copa) de modo plástico e impresionante, confió su reiteración a los discípulos presentes (como representantes de Israel y de las naciones). Estos gestos impresionantes iban acompañados sin duda de palabras interpretativas. Pero fueron quizá palabras indirectas, preconceptuales (no unívocas)[58], de sentido inmediato-existencial, significativas de la entrega de su vida[59]. Quizá se referían a los temas básicos de las dos tradiciones 1 Cor 11,24-25 y par Lc y Mc 14,22-24 par Mt; en tal supuesto pierden peso las dificultades aparentemente insuperables para reconstruir desde estos textos las palabras originales de Jesús en la última cena.

No hay que olvidar, por otra parte, que el sentido existencial que dio Jesús a su muerte inminente precedió a la marcha efectiva de los acontecimientos. Pero Jesús no pudo anticiparse a estos acontecimientos. Por eso tampoco puede equipararse su sentido previo con

57. Cabe afirmar con H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 299, que «Jesús accedió a su muerte con la conciencia de actualizar en su conducta y en su existencia para los demás la salvación escatológica, y que entendió la entrega a la muerte como la consecuencia extrema y la plenitud de realización de esta entrega».

58. Esto lo subraya H. Schürmann con razón una y otra vez, por ejemplo: *Jesu Todesverständnis im Verstehenshorizont seiner Umwelt:* ThGl 70 (1980) 141-158, aquí 156-158 (también en Id., *Gottes Reich-Jesu Geschick*, Freibrug 1983, 225-245); *Basileia-Verständnis* (cf. nota 1), 226-228. Si Jesús hubiera formulado una interpretación clara y directa de su muerte, no se comprendería por qué no fue acogida esa interpretación sin reservas en el primer período pospascual y por qué, en cambio, la tradición sinóptica sólo acoge esta interpretación en dos pasajes con referencia a la tradición de la última cena, siendo así que surgieron diversos intentos de esclarecer el enigma de la muerte de Jesús. Hay muchos indicios para afirmar que la interpretación de Jesús en la cena de despedida resultó incomprensible y oscura para los discípulos y que sólo fue acogida gradualmente y desarrollada en diversas imágenes después de Pascua, sobre la base de la nueva visión de fe y recurriendo a textos veterotestamentarios. Actualmente se pronuncia también cautelosamente en esta dirección R. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern. Die Umkehr der Jünger Jesu*, Zürich 1983, 75.82.

59. No es posible saber con certeza si Jesús tuvo presente al siervo de Dios de Is 53 o ciertas tradiciones de martirio, como en 2 Mac 7, o si formuló en sentido creativo una interpretación nacida de la profundidad y la intuición existencial. Parece más probable lo segundo; cuando los primeros escritos neotestamentarios (aparte de la tradición de la última cena) recurren al texto de Is 53, resulta sorprendente comprobar que no aducen sus afirmaciones sobre expiación; cf. Kessler, *Bedeutung* (cf. nota 53), 265 con nota 1.

una convicción absoluta, por parte de Jesús, de la inevitabilidad de su muerte expiatoria. Hay que considerar más bien esos gestos y palabras indirectas de Jesús como expresión de su oferta de entregarse (existencialmente) e interceder (deprecatoriamente) en favor de los otros (pecadores), y de su firme confianza en que Dios acepte y confirme esta oferta[60]. Jesús dejará todo lo demás en manos de su «Padre». El «cómo» de la instauración del reinado de Dios, por el que él apostó radicalmente hasta la muerte, estaba en las manos de Dios. De otro modo Jesús no se hubiera mantenido abierto a las posibilidades soberanas de su Padre, como fue característico en él.

c) *El ajusticiamiento en la cruz como crisis radical*

La condena de Jesús estuvo precedida quizá de un agravamiento del conflicto con la aristocracia sacerdotal saducea, conflicto que se enconó especialmente con ocasión de la frase profética de Jesús sobre el templo (cf. Mc 14,58; cf. 13,2; 15,29). Pero como el Consejo supremo no gozaba ya del derecho de ejecución de las penas de muerte y la acusación por motivos religiosos ante el procurador romano apenas podía surtir efecto, las autoridades judías pusieron a Jesús en manos de Pilato con la inculpación de ser uno de tantos pretendidos Mesías de la época (delito no mortal desde el punto de vista judío). La acusación significaba para los romanos que Jesús era un agitador político, peligroso durante la fiesta de Pascua, en la que era frecuente el ambiente escatológico tenso, a veces explosivo. Por eso los romanos hicieron un breve proceso a Jesús: lo mandaron crucificar como presunto mesías o –en lenguaje romano– como «rey de los judíos», según rezaba el título de la cruz (Mc 15,26), que parece ser histórico[61].

El suplicio romano de la crucifixión[62] estaba destinado a los esclavos y a los agitadores (nunca a ciudadanos romanos): era considerado como «el castigo extremo y más duro», como «la pena más cruel y espantosa» (Cicerón), como «la muerte más ignominiosa» (Tácito). Los judíos sentían horror por esta pena de muerte. No figuraba en su derecho penal. Sí figuraba, en cambio, la «suspensión del madero» (estaca o árbol) como antiguo castigo adicional para

60. Cf. Schürmann, *Basileia-Verständnis*, 222s con notas 110, 114 y 118.

61. Sobre estos puntos, cf. Kessler, *Bedeutung*, 230s; H. Merklein, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Chistologie:* ZNW 72 (1981) 1-26, especialmente 10-12.

62. Cf. Kessler, *Bedeutung*, 305s; H.-W. Kuhn, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündung bis zur Mitte des 2 Jahrhunderts:* ZThK 72 (1975) 1-46; M. Hengel, *Mors turpissima crucis*, en J. Friedrich y otros (eds.), *Rechtfertigung. Festschrift E. Käsemann*, Tübingen-Göttingen 1976, 125-184.

idólatras o blasfemos, *una vez* ejecutada la muerte por lapidación o decapitación (Dt 21,22-23); así, el ajusticiado quedaba marcado públicamente como un ser maldecido por Dios (Dt 21,23b: «Maldito el que cuelga del árbol»). Pero este pasaje se aplicaba ya en el judaísmo, antes de la era cristiana —desfigurando su verdadero sentido– a la pena de la crucifixión (4QpNah 7s; 4 QpHab 8; «Rollo del templo» 64,6-13); así, por ejemplo, el «Rollo del templo» establece expresamente que los crucificados «son malditos de Dios y de los hombres» (64,12)[63]. Según esta interpretación contemporánea del texto Dt 21,23, que está también detrás de textos como Gál 3,13; 1 Cor 1,23; Hech 5,30; 10 39; 13,29; Jn 19,31ss; Justino, *Dial* 89, 1-90, 1, el crucificado era un maldito de Dios[64].

Jesús previó sin duda su final violento; y éste no le sorprendió desprevenido. Pero no pudo anticipar por vía de conjetura la condena a la muerte en cruz. Aunque Jesús mantenía una intimidad singular con Dios y no se guiaba por las categorías interpretativas corrientes, cabe preguntar: el vía crucis y la crucifixión –dada la interpretación contemporánea del texto Dt 21,23 como signo de perdición para el maldito de Dios– ¿no arrastraron a *Jesús* a la última crisis, poniendo en entredicho el sentido de su muerte, su esperanza inquebrantable y toda su imagen de Dios?[65]. El grito de queja por el abandono, la interpelación a Dios, la adhesión a él y la súplica de redoblada confianza según Mc 15,34[66], pueden sugerir esta interpretación. Este último y extremo conflicto de Jesús, provocado por el ajusticiamiento en la cruz no tenía solución... salvo por Dios mismo a quien Jesús se aferró en la agonía y confió su última responsabilidad.

Fueron, sobre todo, los *discípulos* de Jesús los que cayeron en una crisis extrema con la muerte en cruz de Jesús. La violencia del final

63. Texto en J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München-Basel 1978. Sobre el tema, cf. Kessler, *Bedeutung*, 322s.

64. Aunque se haga notar que esta idea de la muerte en cruz (tomada de Dt 21,23) no podía suponerse aún en amplios círculos y en la opinión pública del judaísmo alrededor del año 30 d.C., es innegable la premisa fundamental de que la opinión pública no podía admitir que un hombre crucificado por instigación de las propias autoridades religiosas pudiera ser el Mesías. Un Mesías doliente, ajusticiado y crucificado era una contradicción en el contexto judío de la época y resultaba totalmente impensable. Esto signifca que Jesús quedó desacreditado ante la opinión pública judía por su muerte en cruz.

65. Merklein, *Auferweckung* (cf. nota 61), 11s nota 43, ve el verdadero problema en la idea que tuvo Jesús de su propia muerte en este último trance inesperado, es decir, «cómo afrontó Jesús su muerte en cruz»; pero considera improbable, con razón, «la posibilidad del derrumbe», contemplada por R. Bultmann (*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 12).

66. Sobre la diversa valoración de esta oración de Jesús en agonía, cf. Pesch, *Mk* II 494s; Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* II y especialmente X. Léon-Dufour, *Tod* (cf. nota 51), 155-179.

realmente imprevisto, lo incomprensible de la muerte maldita los sorprendió, a pesar de todo, desprevenidos y destruyó de golpe las esperanzas despertadas por Jesús. No hay que olvidar esto. El fin ignominioso de Jesús en el madero de la cruz significó para sus discípulos un trauma difícil de ponderar[67].

No fue sólo el fin ignominioso del justo (por su fidelidad al Dios de la ley) ni el destino violento de los profetas en Jerusalén (incluido Juan Bautista), que según la tradición judía no significaban sin más un mentís a su mensaje. Era otra cosa, más grave: Jesús había declarado su pretensión única, inaudita, de situarse como soberano (en nombre de Dios) por encima de las barreras de la ley y había muerto en cruz, es decir, como un maldecido por la ley (y por el Dios de la ley); esto era algo totalmente diferente y no sólo en el contexto de la época. Dios (el Dios del Sinaí y de la *torá)* había dejado en evidencia a Jesús... con su pretensión de ser el agente plenipotenciario del reinado incipiente del Dios incondicionalmente bueno. Para las autoridades judías (el Sanedrín) y para la opinión pública judía su mensaje divino quedó anulado y él desenmascarado como falso mensajero de Dios[68].

Esto hundió totalmente a los discípulos: éstos huyen (Mc 14,27s.50). Según el relato de Mc, durante la crucifixión de Jesús no estuvo presente ninguno de sus discípulos; un extraño, José de Arimatea, tuvo que cumplir, según Mc 15,43, el deber de piedad supremo: el sepelio (por ejemplo Tob 1,17-19; Josefo, *Bell* 4,317.380ss) del cadáver de Jesús[69]. El regreso de los discípulos a su región de Galilea está bien documentado (cf. Mc 14,28; 16,7; Jn 16,32; además, Galilea es el lugar de las primeras apariciones[70]). Todo esto es una expresión

67. Cf. A. Vögtle (R. Pesch), *Wie kam es zum Osterglauben?* Düsseldorf 1975, 71-74, con referencias a U. Wilckens, *Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu,* en W. Marxsen y otros, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus,* Gütersloh 1966, 43-63, especialmente 53; considerando la «creencia fundamental de Israel», según la cual «ningún ser humano puede proponer su conducta como conducta de Dios si Dios no lo quiere», el final ignominioso de Jesús significó «un trauma difícil de imaginar para el seguimiento de sus discípulos».

68. Cf. Vögtle, *Osterglaube,* 117s; 118: Su condena a muerte significó la «liquidación» de su presunta misión. «Significó a los ojos de todos los israelitas que la llegada de la salvación no podía estar ligada a su persona y su obra y que Israel no debía esperar la salvación de aquel Jesús».

69. Es difícil negar la historicidad de la iniciativa de José de Arimatea ante Pilato (Mc 15,43-45 par; Jn 19,38). Pero también es fidedigna la tradición sobre el sepelio de Jesús por él; cf. los comentarios de Pesch y de Gnilka *passim.*

70. También la circunstancia de que los primeros fenómenos de apariciones se produjeran en Galilea (no en Jerusalén) son un indicio de que al menos los galileos del círculo de los discípulos habían regresado a su país; cf. G. Lohfink, *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde:* ThQ 160 (1980) 162-176, aquí 162-164. Es posible que permanecieran en Jerusalén algunos simpatizantes, quizá también otros discípulos y, sobre todo, un grupo de mujeres.

elocuente del «descalabro que su muerte significó *de hecho* para su situación dentro del Israel de la época»[71]. Jesús no se había derrumbado, pero sí la fe y la esperanza de los discípulos. La exposición de Lucas, según la cual la crucifixión de Jesús por influencia de las autoridades judías fue la razón del profundo desencanto y desesperanza de los discípulos (Lc 24,20s) no parece que describa lo que ocurrió históricamente[72].

Aunque la interpretación del suplicio de la cruz en aquella época pueda considerarse como un obstáculo histórico para el mantenimiento o la reanimación de la fe de los discípulos, no hay que olvidar un obstáculo mucho más profundo y de principio. La situación puede resumirse así: si aquel que había pretendido que *su* aparición y la llegada *de Dios* eran equivalentes, muere abandonado de Dios, ¿no fue su pretensión, su mensaje y toda su existencia un error, una señal de que Dios no estaba de su parte? Si aquél que había ligado a su existencia el reinado incondicional (de la bondad) de Dios entre los hijos perdidos estaba muerto y perdido, ¿no quedó destruida la posibilidad de la fe en *este* Dios y no tocaba a su fin el discipulado *de Jesús* (como mensajero definitivo de Dios)? No es fácil exagerar el peso de esta problemática de principio (y no meramente histórica). El ajusticiamiento de Jesús planteaba –por encima de todas las barreras psicológicas condicionadas por las ideas de la época– la pregunta radical de si la afirmación de Jesús (garantizada a nivel existencial y práctico) de que Dios es la realidad oculta y salvadora para los hijos perdidos no quedaba desmentida rotundamente con su pérdida y aniquilación. La muerte en cruz convierte a Jesús en pregunta abierta, incontestada. Esta pregunta sigue ahí y no podrá ser contestada si se desecha la respuesta dada en la fe pascual del cristianismo primitivo, según la cual Dios resucitó de la muerte a Jesús crucificado y resolvió así para nosotros la cuestión insoluble de la existencia y la muerte de Jesús. *Si* hay una respuesta a la pregunta radical sobre Dios y su proximidad salvadora (a través de Jesús) formulada por la muerte de Jesús, esa respuesta sólo puede darla Dios mismo.

II. El testimonio neotestamentario de la resurreción de Jesús

Poco después de la muerte de Jesús en cruz, los discípulos que habían desaparecido, retirándose a Galilea, se presentaron de pronto y sorprendentemente en Jerusalén. Allí, en la inhóspita y peligrosa

71. Wilckens, *Überlieferungsgeschichte* (cf. nota 67), 54 (subrayado en el original).
72. Sobre Lc 22,31s cf. más abajo, cap. 3, V. 4c (1).

ciudad de Sión y no en la segura Galilea, se reúnen los discípulos para formar la comunidad primitiva. Este giro súbito e inesperado está relacionado con el mensaje de que Dios resucitó de la muerte al Jesús crucificado. En el capítulo III se analizará cómo llegaron los discípulos a asumir este mensaje. Aquí se trata de poner en claro la forma que adopta este mensaje en el nuevo testamento y su contenido fundamental.

Hay que hacer notar, ante todo, que todo el nuevo testamento desde los estratos y escritos más antiguos a los más tardíos, defiende con plena unanimidad la creencia, fundamental para él, de la resurrección de Jesús. El nuevo testamento no hace referencia a una resurrección de Jesús, meramente esperada o supuesta, aceptada por los discípulos, sino evidentemente a algo más: la resurrección del Crucificado operada ya por Dios y revelada a determinados testigos. En lo concerniente a esta convicción fundamental de la resurrección de Jesús crucificado no hubo en todo el cristianismo primitivo ninguna discrepancia de fondo, sino una clara coincidencia que puede documentarse directamente (cf. 1 Cor 15,11; Hech 2,32).

Hay que hacer notar también que la resurrección de Jesús no es, según el nuevo testamento, la reanimación de un muerto (como en el caso de la hija de Jairo o de Lázaro), ni el retorno a la vida mortal en condiciones existenciales empíricamente verificables y materiales, sino el tránsito a una forma de existencia imperecedera en Dios que aún desconocemos (cf. Rom 6,9s; Hech 13,34) y, por tanto, a otra vida que nuestras ideas habituales no pueden representar. Por eso la resurrección de Jesús no puede ser un hecho demostrable a nivel empírico e histórico; es más bien una realidad experimentable y aprehensible sólo en la fe. En consecuencia, el discurso neotestamentario sobre la resurrección de Jesús *tampoco es un lenguaje de observación* neutral, de relato distante, objetivista, sino una afirmación de fe. Más exactamente aún, es el testimonio y la confesión de unos creyentes que incluye, junto con el contenido de fe, la huella existencial de los afectados, efecto de la alteración provocada en ellos por la realidad testificada; un testimonio que no está destinado a satisfacer nuestra curiosidad, sino que persigue nuestra conversión y nuestro asenso y que implica, además, la esperanza de poder ratificar lo atestiguado ante el mundo entero[73].

73. Sobre la semántica y la pragmática de este testimonio, cf. más abajo cap. 5,I.2. Los textos neotestamentarios son en general textos kerigmáticos, pero contienen una historia que es preciso buscar en ellos. Esta relación entre kerigma e historia resulta más difícil de establecer en los textos de Pascua, porque la resurrección de Jesús no es un hecho histórico, es decir, demostrable históricamente. De ahí la importancia radical que reviste también aquí el testimonio.

Ahora bien, esta afirmación testimonial sobre la resurrección de Jesús de Nazaret ya acontecida aparece en el nuevo testamento bajo una doble forma – que difiere en el género literario–: como fórmula de fe y como relato. Las fórmulas de fe son sin duda la figura más antigua; es lo que analizaremos en primer lugar.

1. *La fórmula en la tradición antigua*

Durante mucho tiempo se consideró la fórmula de fe, 1 Cor 15,3-5 (y 6-7), calificada por Pablo de tradición recibida, como «el testimonio más antiguo sobre la resurrección de Cristo»[74]. Pero recientes investigaciones han mostrado que hay otras fórmulas de confesión pascual más antiguas. El testimonio literario más antiguo sobre la resurrección de Jesús podría ser, según tales investigaciones, la fórmula unimembre («*Dios resucitó a Jesús de la muerte*»)[75]; se remonta hasta los inicios de la comunidad jerosolimitana primitiva. Otro tanto cabe decir de la no menos antigua invocación *maranatha*[76], que presupone la creencia en la resurrección de Jesús concretamente como elevación a Dios.

a) *La fórmula unimembre de la resurrección y la invocación* maranatha *de la comunidad primitiva*

En casi todos los escritos neotestamentarios se encuentra la *fórmula unimembre de la resurrección*. Aparece en forma de una predicación participial «Dios, que resucitó de la muerte a Jesús», o de un enunciado «Dios resucitó a Jesús de la muerte» (1 Tes 1,10; Gál 1,1; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11; 10,7.9; Col 2,12s; Ef 2,5; Heb

74. Tal es el título de un estudio de J. Kremer (Stuttgart 1966). En términos similares se pronuncia H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen ³1964, 94 y muchos otros desde A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903.

75. Sobre la fórmula de la resurrección, cf. W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, Zürich 1963, 16-24; R. Deichgräber, *Gotteshymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 27-48.92-104; J. Becker, *Gottesbild* (cf. nota 47) 118-122; cf. especialmente el excelente análisis de P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi* (NT), en TRE IV (1979) 478-513, aquí 478-490.

76. Sobre la invocación *maranatha*, cf. K. G. Kuhn en ThWNT IV (1942) 470-475; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 360s; L. Goppelt, *Theologie*, 348-351; J. A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergund des neutestamentlichen Kyriostitels*, en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 267-298; A. Vögtle, *Der verkündigende Jesus* (cf. nota 1), 74.

11,19; 13,20; Hech 2,24.32; 13,33s; 17,31; en construcciones de pasiva: 1 Cor 15,12.20; Rom 6,4.9; 7,4; Mc 16,6 par; Mt 17,9; 27,64; 28,7; Jn 2,22; 21,14; 2 Tim 2,8; como fórmula de resurrección: 1 Tes 4,14; Mc 8,31 par; 9,9s.31 par; 10,34 par; Jn 20,9; Ap 1,18; 2,8 y otros). La constancia y escasa variabilidad de la expresión y su amplia difusión permiten considerarla como fórmula de acuñación autónoma. Incluye cuatro elementos constitutivos: (1) la forma de aoristo del verbo (generalmente *egeiro)* indica una acción única acontecida en el pasado; (2) el sujeto de la acción es Dios; (3) el objeto de esta acción es Jesús, sacrificado en la cruz (sin ningún título cristológico[77]); (4) la determinación preposicional «de la muerte» explica el ámbito y estado *(sheol)* del que Jesús fue rescatado.

La fórmula tiene paralelismos de forma y contenido en la literatura veterotestamentaria y judía. Los más próximos son los de la oración y la profesión de fe en el antiguo testamento y en el judaísmo, que alaban a Dios como creador y salvador histórico de la muerte inminente: Dios «que hizo el cielo y la tierra» (Sal 115,15; Is 45, 7; Dan 9,15; Sab 9,1 y otros) o «que os sacó de Egipto» (Ex 16,6; 6,7; Os 13,4 y otros). Su lugar paralelo más próximo en el contenido es la fórmula de la segunda bendición de la Oración de las dieciocho bendiciones: «Alabado seas, Señor, que das vida/resucitas a los muertos»[78] (es la fórmula que aplica también Pablo en Rom 4,17.24 y 2 Cor 1,9). A la luz de estos antecedentes el contenido de la fórmula de resurrección es el siguiente: Dios, continuando y perfeccionando su acción creadora en el mundo y su acción salvadora histórica con Israel, ha actuado escatológicamente con su poder de resucitar a los muertos, de modo excepcional e inesperado, en Jesús crucificado y muerto. Así ha confirmado a Jesús, entregado a la maldición y al fracaso por la crucifixión, y se ha manifestado eficazmente como el Dios al que el Jesús terreno había recurrido –a título de crédito, por decirlo así– y al que había afirmado como salvador de los hijos perdidos. Sólo el Dios que actúa en Jesús y por medio de él es realmente el creador y el salvador y, por tanto, el fundamento de la esperanza.

Es muy importante teológicamente el empleo de un modelo que aparece a primera vista como muy inadecuado para la resurrección de

77. Este carácter puramente teológico de la fórmula sugiere (junto con su persistencia y amplia difusión en todos los estratos neotestamentarios) una notable antigüedad.

78. La diversa expresión verbal (vivificar, resucitar) se basa ya en Is 26,19. Continúa en la fórmula neotestamentaria de la resurrección (Rom 14,9; 6,10; 2 Cor 13,4a; Ap 1,18; 2,8) y en su aplicación al destino de los creyentes (Rom 6,8.11; Gál 2,19; 2 Cor 4,10s; 6,9; 13,4b; Col 3,3s; 2 Tim 2,11); en los pasajes aquí mencionados se encuentra siempre la expresión «vivificar» *(anazen)*.

muchos[79] (en una tierra renovada) esperada para el tiempo final: la resurrección *singular* de Jesús no es un hecho aislado que se produce sólo en él, y tampoco es un alejamiento del mundo (un traslado al supramundo celestial)[80]; es *la* hazaña escatológica de Dios, por la que él se abre definitivamente al mundo perdido y da un vuelco a la historia, iniciando irrevocablemente su tiempo final y la llegada de la nueva vida, a pesar de todos los triunfos cosechados por los elementos caducos[81]. Por eso la resurrección de *uno* solo significa la esperanza para *todo* el cosmos.

La fórmula «Dios resucitó a Jesús (el crucificado) de la muerte» sienta, pues, primaria y fundamentalmente una nueva afirmación sobre Dios; incluye una nueva experiencia de Dios: la experiencia pascual del inicio de la irrupción definitiva escatológica, irresistible, del Dios de los hijos perdidos de este mundo[82]. Sólo en un segundo plano e indirectamente contiene una experiencia y una afirmación implícitamente cristológica: Dios despertó a *Jesús* de la muerte de un modo inesperado y singular, y de ese modo se ha entregado en *él* a la humanidad y al mundo definitivamente. El hecho de que Dios se haya manifestado precisamente en el Jesús crucificado (como falso mesías) y aparentemente maldito de Dios, como aquél que puede resucitar

79. La idea apocalíptico-farisea de la resurrección final de los muertos es el presupuesto y la base de la formulación «resucitado de entre los muertos»; pero aparece modificada por la aplicación a un individuo –frente a una historia aún en curso: cf. A. Vögtle (-R. Pesch), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975, 107-117; Hoffmann, *Auferstehung* (cf. nota 75), 487; Merklein, *Auferweckung* (cf. nota 61), 2s. La afirmación de R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu:* ThQ 153 (1973), 221-228, aquí 223, «la idea de la resurrección de un individuo que se presenta como profeta escatológico existe como categoría interpretativa en tiempo de Jesús», es insostenible. Así lo demuestra el subsiguiente debate crítico: cf. por ejemplo, Vögtle, *Osterglauben*, 30s. 83s (con nota 19); Hoffmann 487; Merklein 2 nota 8 (bibliografía); cf. también más arriba cap. 2.

80. La idea, muy difundida en la antigüedad del rapto de una persona para ser transportada a otro lugar, especialmente al cielo, no aparece en las afirmaciones neotestamentarias de Pascua (se encuentra únicamente en los relatos tardíos sobre la ascensión elaborados por Lc). Esto lo han demostrado, con independencia unos de otros, G. Friedrich, *Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger?:* KuD 17 (1971), 153-187, especialmente 170-184, y G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lk*, München 1971, especialmente 81-98.

81. Esto, aunque no se advierta nada en el mundo o al menos no cambie todo lo que se espera de la transformación escatológica: los muertos no resucitan, etc. A la vista de esta contradicción sólo cabe concluir que la experiencia pascual tuvo que ser extraordinariamente fuerte y radical, hasta el punto de que permitió vivir con estas contradicciones, tolerarlas y creer frente a ellas.

82. Es lo que subrayan con razón J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 178ss y Hoffmann, *Auferstehung*, 486s. Sobre el desarrollo sistemático, cf. más abajo, cap. 5, II.

muertos, significa la rehabilitación de Jesús. Dios se responsabilizó con él, lo confirmó y justificó en su pretensión de ser el representante de la llegada de Dios. Él es realmente el representante de la llegada de Dios; Dios *habló* en él y *actuó* en él definitivamente. Y con la *noticia* de su iniciativa en la resurrección de Jesús, Dios fundó la nueva misión de los discípulos.

Pero el testimonio pascual originario tiene mayor alcance del que da a entender directamente la fórmula de resurrección. La resurrección de Jesús se entiende desde el principio, no sólo como la confirmación de la validez permanente de la misión y la obra terrena de Jesús, sino como su elevación a Dios y su consagración definitiva en la función de salvador (que él ya había reivindicado para su actividad en la tierra). Sólo bajo este supuesto tiene sentido la invocación aramea de la comunidad primitiva, *maranatha* («ven, Señor nuestro»[83] de 1 Cor 16,22; Did 10,6; la traducción griega más antigua en Ap 22,20). La invocación, en efecto, pide la pronta venida salvadora de Jesús, «Señor nuestro», la parusía; pero va dirigida al que ya ahora está elevado. Presupone, pues, el *señorío* de Jesús, la elevación al *lugar* que le corresponde como Señor. La invocación *maranatha* «atribuye ya al Elevado una función que no tiene par en los esquemas judíos. Los judíos invocan a Dios, nunca al Mesías»[84]. Que la petición de la llegada de la salvación no se dirija a Dios mismo, sino a un salvador diferente de Dios, es algo inaudito dentro de la expectativa soteriológica judía[85]. Jesús aparece aquí emparejado con Dios como una magnitud que es de una relevancia única, incluso divina para nosotros. La invocación *maranatha* implica así el tránsito a una cristología *directa*, posiblemente *la* cristología directa más antigua.

Otra versión de esta cristología directa más antigua se encuentra en la fuente de los *logia*. Esta fuente presenta una identificación del Jesús histórico con el Hijo del hombre regresando del cielo (por ejemplo Lc 12,8s par) y actuando ya en el presente (por ejemplo Mt 11,27 par). También esta identificación presupone la resurrección de Jesús como una elevación al cielo, una premisa que más tarde, en la transición al mundo helenístico, encontrará su explicación y desarrollo, como se advierte en el esquema de la misión helenístico-cristiana y judeo-cristiana de 1 Tes 1,9s[86].

83. Fitzmyer, *Hintergund* (cf. nota 76) muestra que a la fórmula «ven, Señor nuestro» precedió posiblemente, ya en la comunidad primitiva bilingüe, «(el) Señor» [*mare/mara (ho) kyrios]*, sin atributo, documentable como designación de Dios; habría que analizar también la invocación *Kyrie* en Q: Lc 6,46par. Cf. además J. A. Fitzmyer, *kyrios*, en EWNT II (1981) 811-820, especialmente 817s.

84. Goppelt, *Theologie*, 350.

85. Vögtle, *Der verkündigende Jesus* (cf. nota 1), 74.

86. El título «Hijo del Hombre» resultaba ininteligible fuera del área lingüística

La invocación *maranatha* y la cristología primitiva del Hijo del hombre demuestran que toda la esperanza del cristianismo primitivo se dirige a la persona del Jesús resucitado y elevado. Si ya el Jesús terreno había ligado indisolublemente la llegada y la presencia del reinado de Dios a su persona, también la llegada del reinado pleno de Dios, que aún se hace esperar, enlaza ahora con su persona. En la comunidad primitiva y en la primera predicación paulina, el esperado reino de Dios está marcado por la relación personal con Jesús resucitado y elevado, y se concibe como unión con el Hijo del hombre o con Jesús, el Señor (cf. 1 Cor 16,22; 1 Tes 1,10; 2,12 y 4,18). En el Crucificado resucitado comenzó ya definitivamente el reinado escatológico de Dios, aunque por lo pronto en forma parcial y oculta. La oferta de la bondad incondicional y de la comunión de Dios no resulta ilusoria después de la muerte de Jesús; está materializada en el Señor elevado dentro de un presente que permanece. Por eso la comunidad de los creyentes se mantiene adherida a *él* en medio de las vicisitudes del viejo cosmos, duren lo que duren.

b) *La versión ampliada de la fórmula de la resurrección*

La experiencia cristológica indirecta, detectable detrás de la fórmula de la resurrección, desencadenó pues de modo inmediato la «nueva concentración personal, es decir, cristológica de la creencia cristiana primitiva»[87] y el desarrollo acelerado de la cristología explícita de la comunidad. La fórmula de la resurrección contiene así germinalmente toda la experiencia pascual. Las implicaciones de lo vivido fueron adoptando formas conceptuales y explícitas. Desde muy pronto la fórmula de la resurrección se desarrolla en diversas direcciones[88]. El desarrollo se produce:

1) en relación con el conocimiento pascual de los sucesos desencadenantes («apariciones»)[89], que se consideran como (auto)-revela-

semítico-judía. Por eso era obvia la sustitución por el título de «hijo» (así en 1 Tes 1,19s; también en Gál 1,16; Mt 11,27par). La otra posibilidad era hablar, en la línea de la invocación *maranatha*, de la venida del Señor *Kyrios;* de ese modo el hablar de parusía del *Kyrios* (llegada/retorno del Señor) representa una nueva versión de la expectativa del Hijo del hombre en ambientes helenísticos (cf. por ejemplo, la primera proclamación paulina 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23s).

87. F. Froitzheim, *Christologie und Eschatologie bei Paulus*, Würzburg 1979, 88, nota 53.

88. La elaboración de la fórmula unimembre no significa ampliación ni adición, sino explicitación. Para el tema siguiente, cf. sobre todo P. Hoffmann, *Auferstehung*, 481-490.

89. La fórmula unimembre de la resurrección no indica directamente qué es lo que indujo a los discípulos y a la primera comunidad primitiva a adoptar la profesión de fe expresada en la fórmula de la resurrección. Sobre el acontecimiento desencadenante expresado en los asertos de apariciones, cf. más abajo, cap. 3.

ción escatológica por el encuentro con el Resucitado (1 Cor 15,4s; Lc 24,34; Hech 10,39s; 13,28.30s; cf. Jn 21,14; Gál 1,1.12.16);

2) en relación con el poder y la salvación presente, posmortal de Jesús crucificado y elevado, en el que Dios ejerce su reinado salvífico sobre el mundo y apuesta por él[90] (por ejemplo, Rom 1,3s; 10,9; 8,34; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; cf Flp 2,8-11; y ya 1 Tes 1, 9s y la invocación *maranatha);*

3) en relación con su muerte (por ejemplo, 1 Tes 4,14; Rom 8, 34; Hech 3,15; 4,10; 5,30; Mc 8,31; Ap 1,18) y su significación soteriológica (1 Cor 15,3-5; Rom 4,25; 2 Cor 5,15) que se manifiesta definitivamente en la resurrección y puede tener una eficacia universal[91];

4) en relación con la conversión o el bautismo (por ejemplo, Rom 6,3s; Col 2,12s; Ef 2,5s; 5,14; cf. Lc 15,24.32), con una nueva transformación actual de la vida (por ejemplo, Rom 6,8.11; 7,4; 14, 7-9; 2 Cor 4,10-16; 5,15; 6,9; cf. Col 3,3s) y con la resurrección futura de los pertenecientes a Cristo (por ejemplo, 1 Tes 4,13ss; 1 Cor 15,12ss; 2 Cor 13,4; 2 Tim 2,11; cf. Flp 3.10.20)[92].

La mencionada y muy comentada fórmula de fe de 1 Cor 15,3-5 (y 6-7) resulta, ante un análisis más exacto, un esquema ya muy complejo de alta reflexión teológica, que difícilmente puede considerarse como el testimonio más antiguo de la resurrección de Jesús. No obstante, es muy antigua; procede del judeocristianismo primitivo grecohablante (y se remonta quizá incluso a un estrato arameo)[93]; Pablo la conoció y asumió ya en Damasco o en Jerusalén (cf. Gál 1,18) pocos años (entre 3 y 6) después de la muerte de Jesús. Consta de dos (o cuatro) miembros; los dos miembros básicos se refuerzan con otro miembro subordinado: la muerte (vicaria-expiatoria) del «Mesías» crucificado se refuerza con la indicación del sepelio, y su resurrección («al tercer día») con la alusión a las apariciones a Pedro y a los Doce. En este contexto «la indicación de que Cristo fue sepultado pertenece al enunciado sobre la muerte –no sobre la resurrección– de Cristo»[94]; por eso la fórmula no habla del «sepulcro vacío» (como todas las fórmulas antiguas y también Pablo[95]). La indicación «al terecer día»

90. Sobre el desarrollo sistemático, cf. más abajo, cap. 5, III.2.

91. Cf. más abajo, cap. 5, III.1.

92. Cf. más abajo, cap. 5, IV.

93. Para un resumen de los resultados del complejo y variado debate sobre 1 Cor 15,3ss, cf. Goppelt, *Theologie*, 281s, y Hoffmann, *Auferstehung*, 478s.482s.

94. E. Lohse, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1974, 53; cf. además L. Oberlinner, *Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab:* ZNW 73 (1982), 159-182, aquí 163s.

95. Esto se refuerza con la afirmación paulina sobre el bautismo en Rom 6,3s: ser sepultados con Cristo en su muerte; Pablo interpretó, pues, el sepelio de Jesús como «abandono definitivo al poder de la muerte»: Blank, *Paulus und Jesus*, 148.

que aparece aquí por primera vez, no significa tanto una referencia cronológica sino –como demuestra también la alusión a la conformidad con las escrituras– un dato primordialmente teológico: el «tercer día» es el lugar soteriológico donde se realiza la intervención de Dios en favor de los justos y, con ello, un giro salvífico que acredita escatológicamente la fidelidad de Dios. La indicación sirve para la prueba escriturística. Apenas es posible precisar si esta indicación deriva del *targum* y del *midrash*, donde el tercer día se consideraba como tiempo del giro salvífico en necesidad extrema, fijado por Dios, o de Os 6,2, pasaje que la exégesis judía relacionaba ya con la resurrección de los muertos[96].

Cabe señalar, resumiendo, que la fórmula de la resurrección, unimembre o ampliada, está latente en todos los escritos del nuevo testamento. Siempre subyace implícita la creencia básica en la resurrección y elevación del Señor. Este kerigma de la resurrección se puede exponer a nivel reflexivo-argumentativo (como en el gran capítulo de la resurrección, 1 Cor 15), o puede desarrollarse en forma narrativa.

2. *Los relatos posteriores de Pascua*

Los relatos de Pascua contenidos en los evangelios del nuevo testamento (narraciones sobre el sepulcro y sobre las apariciones) no son informes históricos con reproducción protocolaria de los hechos, sino la proclamación posterior en forma de exposición narrativa de la fe y la experiencia pascual. Es indudable que los relatos de Pascua se formaron a través de una larga tradición oral y escrita. Pero es muy difícil saber si –más allá de los datos de la resurrección y la aparición de Jesús resucitado y sepultado ofrecidos por la profesión de fe pascual– contienen recuerdos históricos de los acontecimientos de Pascua y este punto es objeto de fuerte debate. Más importante que este punto es el tema del sentido exacto de los relatos pascuales. Estos no sirven sólo para dar un relieve intuitivo a la profesión de fe pascual, sino

96. Sobre el «tercer día» como designación teológica de la intervención salvadora de Dios en una situación extrema del justo, cf. Grass, *Ostergeschehen*, 127-138; J. Dupont, *Ressucité «la troisième jour»*: Bibl 40 (1959), 742-761; K. Lehmann, *Auferweckt am dr itten Tag nach der Schrift*, Freiburg 1968, 159-290; Conzelmann, *1 Kor* (cf. nota 76), 302; H. K. McArthur, *On the Third Day:* NTSt 18 (1971/72) 81-86; Hoffmann, *Auferstehung*, 482s. El dato cronológico «al tercer día» que aparece por primera vez en 1 Cor 15, 3-5, es más antiguo que los textos en favor de la reunión de los cristianos «el primer día de la semana», el día del Señor (1 Cor 16,2) y que los relatos del sepulcro («el primer día de la semana» Mc 16,2); el dato surgió sin duda como explicitación teológica, inspirada por la Biblia. Contra H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg ³1966, 11.

que iluminan, sobre todo, ciertos aspectos del kerigma de Pascua «que no se pueden exponer en forma abstracta, sino únicamente como narración»[97].

a) *El relato del anuncio pascual en el sepulcro abierto y vacío*[98]

El relato sobre el sepulcro abierto y vacío es la única narración de Pascua compartida por los tres sinópticos. Su forma literaria más antigua está en Mc 16,1-8. Mt 28,1-7 y Lc 24,1-11 dependen literariamente de ella y resumen más o menos el texto de Marcos. Jn 20,1-13 ofrece un relato análogo en el contenido, que posiblemente está influido en su parte básica (v. 1.11-13) por un estrato premarcano de Mc 16,1-8, pero quizá surgió en su conjunto bajo la influencia de los relatos sinópticos del sepulcro[99].

La exégesis reciente no coincide en la apreciación histórica de Mc 16,1-8. El contexto en que nosotros nos movemos permite dejar de lado la cuestión de si el relato fue una unidad originariamente independiente (antigua o quizá de origen tardío) que Marcos se limitó a insertar tras una elaboración redaccional (diversamente interpretada), o si pertenecía ya, como episodio pascual conclusivo, a la historia de la pasión premarcana y fue eventualmente reforzado por Marcos con algunas adiciones redaccionales. Es de importancia decisiva, en cambio, que los diversos intentos de descartar la aparición y el mensaje del ángel (v. 5 y 6) como secundarios y de reconstruir así otro relato de tipo histórico supuestamente más antiguo sobre el hallazgo fáctico del sepulcro vacío y sobre el desconcierto provocado por ello, hayan fracasado; en tal hipótesis el resto de la narración sería «un episodio

97. Esta precisión de Lohfink, *Himmelfahrt* (cf. nota 80), 283 es aplicable también a los relatos de Pascua.

98. Sobre los relatos del sepulcro, cf. Grass, *Ostergeschehen*, 138-186; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca [4]1985; I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, München 1972; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 184-222; Vögtle, *Osterglauben* (cf. nota 79), 85-98; R. Pesch, *Mk* II 519-543 (blibliografía); J. Kremer, *Die Osterevangelien-Geschichten um Geschichte*, Stuttgart-Klosterneuburg 1977; Hoffmann, *Auferstehung* (cf. nota 75), 497-500; F. J. Niemann, *Die Erzählung vom leeren Grab bei Markus:* ZkTh 101 (1979) 188-199; K. M. Fischer, *Das Ostergeschehen*, Göttingen [2]1980; A. Lindemann, *Die Osterbotschaft des Markus:* NTSt 26 (1980) 298-317; F. Neirynck, *Marc 16,1-8. Tradition et Rédaction:* EThL 56 (1980) 56-88; E. Schweizer, *Auferstehung, Illusion oder Wirklichkeit?:* EvTh 41 (1981) 2-19; R. Pesch, *Das "leere Grab" und der Glaube an Jesu Auferstehung:* IkaZ 11 (1982) 6-20; Oberlinner, *Grab* (cf. nota 94).

99. La primera posición es defendida, entre otros, por Hoffmann, *Auferstehung*, 498; la segunda, recientemente, por F. Neirynck, *John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories:* NTSt 30 (1984) 161-187.

sin ningún contenido, cuya transmisión en la comunidad cristiana apenas sería comprensible»[100].

La estructura literaria del texto apunta exactamente en la dirección contraria: no se trata primariamente del hallazgo de un sepulcro vacío[101]. Todo el relato está construido sobre el mensaje de la resurrección de Jesús ya efectuada (v. 6bc) y sobreentendida en él, y debe interpretarse partiendo de esa resurrección[102]. El mensaje del kerigma cristiano primitivo (cf. 1 Cor 15,3-5 o la fórmula de la resurrección) forma, pues, el núcleo estructural del relato; éste escenifica el mensaje previo de la resurrección de Jesús al tercer día en forma intuitiva. Por eso la marcha al sepulcro de las mujeres, la comprobación del sepulcro abierto, etc., no determinan el relato, sino que le prestan sólo el marco expositivo para el mensaje central del ángel (que no es un *angelus interpres)* en el sepulcro: «Buscáis a Jesús, el crucificado. Resucitó; no está aquí» (v. 6bc).

Este mensaje aparece escenificado en el contexto del sepulcro, como sugiere el relato previo de la pasión, que termina con el sepelio y está ilustrado –en un entorno helenístico-judeo-cristiano– con los recursos estilísticos de las antiguas leyendas de raptos propias de este entorno (búsqueda del cadáver sin resultado, etc.)[103]. Pero estos recursos estilísticos quedan rebasados por la frase «resucitó» (v. 6), ajena a la idea de rapto, frase que procede de la profesión de fe en la resurrección de Jesús transmitida y arraigada en el cristianismo pri-

100. Fischer, *Ostergeschehen*, 59; en sentido similar Vögtle, *Osterglauben*, 94s; Kremer, *Osterevangelien*, 42-45; Hoffmann, *Auferstehung*, 498; Oberlinner, *Grab*, 176s, entre otros.

101. Pesch, *Grab* (cf. nota 98), 6: Del sepulcro vacío no se habla en la parte narrativa («mundo narrado»), desde donde habla el propio narrador y que constituye el acontecimiento presentado por él, sino sólo en la parte kerigmática («mundo proclamado»), donde el narrador cede la palabra al ángel para que explique a las mujeres por qué buscan a Jesús en vano en el sepulcro milagrosamente abierto.

102. Tal es el resultado del reciente debate; cf., además de los autores mencionados en nota 100, W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 149s (ed. cast.: *Jesús el Cristo*, Salamanca ⁶1986); Pesch, *Mk* II 521-528; Niemann, *Grab*, 196-198; F. J. Schierse, *Christologie*, Düsseldorf 1979, 51.

103. Para los supuestos de los relatos antiguos sobre raptos, cf. Lohfink, *Himmelfahrt* (cf. nota 80), 32-70; Pesch, *Markus* II, 522-528; Hoffmann, *Auferstehung*, 499; H. P. Hasenfratz, *Die Rede von der Auferstehung Jesu Christi*, Bonn 1975, 97-105. Los textos judíos sobre raptos no hablan de rapto de muertos, sino sólo de vivos (Hasenfratz 104; Hoffmann 499). Según Hasenfratz, el relato de Mc 16,1-8 nació en un ambiente helenístico-judeocristiano de cultura mixta; las mujeres, que no eran testigos válidos en el derecho judío, pero sí en el derecho griego y el romano, desempeñan aquí un papel más importante que en el resto del material de Marcos (cf. Mc 10,11s); según el derecho judío, el sepelio finalizaba al cerrar el sepulcro con la piedra: «El pretender velar después a un muerto (o incluso ungirlo) constituye una idea arriesgada» (99); cosa muy distinta era la costumbre judía de ungir ocasionalmente los huesos con óleo al recogerlos en un osario doce meses después del sepelio (99, nota 155).

mitivo y que, a modo de señal clara, da a conocer esa profesión de fe como centro del relato. Por eso el relato no pretende ser para el oyente de la época una narración «histórica»[104]: «Precisamente porque el narrador hace entrar a las mujeres en el sepulcro para constatar la ausencia del cadáver de Jesús, el "sepulcro vacío", precisamente porque deja entender que el sepulcro vacío es la confirmación del mensaje del ángel, sustrae el tema del sepulcro vacío a la verificabilidad histórica y lo sitúa en el ámbito de representación necesario para la fe en la resurrección corporal de Jesús»[105].

Los exegetas discuten si el texto de Mc 16,1-8 contiene o no un recuerdo histórico. En cualquier caso el hecho de que Pablo no haga mención de él, sino que sólo se refiera a la muerte, sepelio y resurrección de Jesús (1 Cor 15,4; Rom 6,4s) no es necesariamente un argumento contra la antigüedad de la tradición. Se pueden aducir a favor de la historicidad del *descubrimiento* del sepulcro vacío las siguientes razones:

1) El descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres difícilmente puede ser una invención posterior, ya que las mujeres no podían hacer de testigos en el derecho judío y, por tanto, eran sujetos inadecuados para la proclamación y la apologética de la resurrección[106]. Se aducen contra este argumento las siguientes consideraciones: la misión de las mujeres no consiste, según el relato, en el acto testimonial (cf. 8)[107]; además, el relato pudo surgir en un entorno helenístico, donde las mujeres tenían capacidad testificatoria; y la respuesta positiva a la pregunta sobre si la comunidad primitiva conoció el tema del sepulcro de Jesús no puede tener una respuesta segura, «ya que los detalles que dan los cuatro evangelistas sobre el sepulcro de Jesús quizá ofrecen alguna sospecha –para expresarlo en términos cautelosos– de ser secundarios»[108].

2) La indicación del tiempo, «al tercer día» (1 Cor 15,4), «después de tres días» (Mc 14,58 par; 15,29 par) o «el tercer día de la

104. En este sentido se pronuncia también Kasper, *Jesus der Christus*, 149; señala que la intención de ungir al tercer día a un muerto enterrado era absurda en las condiciones climáticas de Palestina y califica de descabellada la idea de que las mujeres sólo advirtieran en el camino que necesitaban ayuda para remover la piedra; tales rasgos de la narración delatan su carácter poético.

105. Pesch, *Grab* (cf. nota 98), 17.

106. Así se pronuncia de nuevo, recientemente, Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús, o.c.;* Goppelt, *Theologie*, 295; Kremer, *Osterevangelien*, 50; Schweizer, *Auferstehung* (cf. nota 98), 10; H. Kessler, *Auferstehung*, en *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, München 1984, 78-96, aquí 84.

107. Cf. Oberlinner, *Grab*, 177; sólo posteriormente hablan Mt 28, 6-8 y Lc 24,9s de una proclamación por las mujeres; pero sus palabras se consideran desatinos en Lc 24,11.

108. Broer, *Urgemeinde* (cf. nota 98), 294.

semana» (Mc 16,1s; cf. 1 Cor 16,2: la reunión comunitaria se traslada del sábado al primer día de la semana) se explicaría mejor si el sepulcro fue encontrado vacío al tercer día. Contra esto se objeta que esta indicación temporal «al tercer día» tiene un sentido teológico y no cronológico en el kerigma primitivo de 1 Cor 15,4; y que en el relato del sepulcro la proclamación central del ángel no es un hecho que sucede el primer día de la semana, sino que presupone ya la profesión de fe en la resurrección de Jesús. La indicación cronológica del hallazgo del sepulcro vacío «el primer día de la semana» habría que explicarlo o bien como historización de una frase más antigua, «al tercer día», o desde la motivación de la búsqueda del sepulcro por las mujeres, que sólo después de finalizar el sábado podían comprar ungüentos[109].

3) Otro argumento es que la polémica judía no negó el hecho del sepulcro vacío, sino que lo interpreta de otro modo (cf. Mt 28,15; Jn 20,15)[110]. Otros señalan, frente a esta observación, que los dos textos aducidos pertenecen a una etapa de reflexión tardía y que es dudoso que los adversarios de Jesús mostraran *tan pronto* un interés por el destino del cadáver y por el sepulcro; la tradición más antigua no refleja tal interés, lo cual se explica porque para el estamento dirigente judío el tema de la justificación de las pretensiones escatológicas de Jesús quedó liquidado con su ajusticiamiento, y la acción de Dios en el Crucificado afirmada por los seguidores de Jesús, «era algo tan absurdo que en un principio no lo tomaron en serio»[111].

4) Se ha dicho, en fin, en favor de la historicidad del hallazgo del sepulcro abierto (vacío) que el anuncio de la resurrección «no habría encontrado eco durante un solo día si los participantes en la polémica no hubieran contado con el hecho del sepulcro vacío»; o en términos más prudentes: «Si las autoridades de Jerusalén hubieran podido remitir al cadáver de Jesús en el sepulcro, la proclamación del mensaje pascual habría sido imposible»[112]. Contra esto se objeta que la argumentación pasa por alto que «no era posible enseñar el cadáver aunque el sepulcro no estuviera vacío ya que para ello era preciso abrirlo y esta operación no se podía confiar ni a los partidarios de

109. Cf. Oberlinner, *Grab*, 177s con notas 59 y 60, y Vögtle, *Osterglauben* (cf. nota 79), 94s con nota 35.

110. Defensores de esta concepción en Oberlinner, *Grab*, 170, nota 37; argumentos en contra en Vögtle, *Osterglauben*, 89ss.

111. Vögtle, *Osterglauben*, 91; 90: Las autoridades judías no tenían el menor motivo para tomar en serio el testimonio de la resurrección del Jesús ajusticiado en la cruz ni de creer en el inicio de la resurrección final. «Pese a la gran variabilidad de las ideas palestinas sobre el destino final de los hombres, la idea de semejante anticipación de la resurrección final era algo totalmente desconocido» y «puro absurdo».

112. Kasper, *Jesus der Christus*, 150, y Kremer, *Osterevangelien*, 50; en sentido similar Lehmann, *Auferweckt* (cf. nota 96), 85, entre otros.

Jesús... ni a sus adversarios»[113]. A estos últimos, porque no tomaron en serio los rumores sobre la resurrección –al menos durante los primeros años– y a los primeros, porque difícilmente pudieron sentir la necesidad de argumentar a base de un sepulcro vacío[114].

Al margen de la discutida historicidad del *hallazgo* del sepulcro abierto (y vacío) de Jesús por las mujeres al tercer día, en ningún caso puede tratarse aquí de una demostración de la facticidad de la resurrección de Jesús. El propio relato excluye ya tal demostración cuando el mensajero divino (ángel) tiene que *proclamar* la resurrección efectuada (y lo hace con el supuesto de la profesión de fe pascual ya existente en el cristianismo primitivo); por lo demás, en ningún otro pasaje del nuevo testamento se presenta el sepulcro vacío como fundamento de la fe en la resurrección de Jesús. Por otra parte y desde una perspectiva sistemática o de principio, un sepulcro vacío es un signo ambiguo y en modo alguno demuestra la resurrección de Jesús; el sepulcro puede estar vacío por diferentes razones[115]. De esto dan ya testimonio los relatos tardíos, posmarcanos, según los cuales los visitantes comprueban que el sepulcro está vacío: ellos reconocen expresamente la ambigüedad del hecho constatado (Mt 27,64; 28,11-15; Jn 20,15; cf. Lc 24, 11s.22s). Pero en Mc 16,1-8, su fuente más antigua, los visitantes no encuentran un sepulcro vacío. Sólo el ángel mensajero dice, *después de* haber anunciado a las mujeres la resurrección de Jesús, que no es posible encontrar a Jesús en el sepulcro. Remite, pues, secundariamente al sepulcro vacío como un signo confirmativo *a posteriori* (en el marco de una determinada concepción antropológica) en favor de la realidad de la anunciada resurrección de Jesús, pero en modo alguno como fundamento para la creencia en ella; el sepulcro abierto y vacío no induce a la fe pascual, sino que produce sólo susto (Mc 16,8a).

113. Oberlinner, *Grab*, 173.

114. Así Vögtle, *Osterglauben*, 86ss; Oberlinner, *Grab*, 167s.172. Según Vögtle 87, la antropología hebrea permite suponer que los discípulos imaginaron que el sepulcro de Jesús quedó vacío en virtud de la resurrección sin comprobar que estuviera realmente vacío. Oberlinner 165 observa: «la antropología judía excluye que la fe en la resurrección de Jesús no implicara el cadáver encerrado en el sepulcro». Tal exclusión no es evidente. Es cierto que, en sentido bíblico, sólo era pensable una resurrección que permitiera una nueva vida corporal. Pero ya 2 Mac 7 (como también 6 y 12) considera el cuerpo resucitado «idéntico al muerto», mas no necesariamente con identidad material: cf. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, Rom 1972, 11.19s.24s. 46s.116. Además, el nuevo testamento no habla de la resurrección de Jesús como una reanimación y vuelta a la vida terrena, sino que concibe más bien una corporeidad totalmente nueva, que no incluye necesariamente el cadáver del sepulcro, los restos materiales aleatorios, por decirlo así (1 Cor 15,35-44; Mc 12,24s).

115. Un sepulcro puede estar vacío por diversas razones (traslado de restos, saqueo), y también puede darse el falso sepulcro (confusión). Cf. Kasper, *Jesus der Christus*, 151; Goppelt, *Theologie*, 296; Schweizer, *Auferstehung* (cf. nota 98), 10s.

Así pues, el sepulcro vacío no fue un elemento constitutivo para la fe pascual en la comunidad primitiva, ni puede serlo hoy[116]; por eso el tema del sepulcro vacío ha perdido actualidad y peso en los últimos años; es una cuestión abierta y puede seguir siéndolo sin ningún inconveniente.

La conclusión del relato del sepulcro es en extremo elocuente: al señalar que las mujeres huyeron asustadas del sepulcro y que «a nadie dijeron nada» por el temor que les invadió (Mc 16,8b), el narrador imposibilita la búsqueda del sepulcro. «El oyente familiarizado con los relatos legendarios comprende que no debe indagar si el sepulcro estaba vacío, no debe repetir el error de caminar hacia el sepulcro, no debe buscar al vivo entre los muertos, como interpreta Lucas posteriormente. El que comprende el lenguaje legendario que condensa experiencias de fe, se ve remitido al lugar donde el Resucitado... se deja sentir»[117]: la comunidad de sus discípulos. El discurso del ángel (v. 6s) pasa a ser el mensaje dirigido a los futuros oyentes y lectores del texto, una vez que las mujeres tienen que callar (v. 8) –según la construcción del narrador–. El que quiera encontrar a Jesús debe escuchar el mensaje y buscarlo entre aquéllos que le siguen por el camino de su conducta; deben, pues, entrar en su historia[118]. El episodio del sepulcro (y todo el evangelio de Marcos), interrumpido tan bruscamente y que por eso queda abierto, *aguarda la continuación en la historia vital* del oyente y del lector.

116. De ahí que también Kremer, que defiende la historicidad del descubrimiento del sepulcro vacío, pueda reconocer que «actualmente ciertos defensores autorizados del mensaje pascual eclesial pueden sostener la tesis de que el sepulcro de Jesús, probablemente, no estaba vacío» (*Osterevangelien*, 49). Nosotros coincidimos con Kremer en este punto, pero no defenderíamos esa tesis en sentido positivo, sino que dejaríamos la cuestión abierta; esto nos parece históricamente correcto en el estado actual de los conocimientos. En perspectiva sistemática hay dos argumentaciones inadecuadas y que es preciso evitar: 1) no se puede postular el sepulcro vacío como algo histórico sobre la base de prejuicios ideológicos; 2) tampoco se puede dudar *a priori* de la posibilidad del sepulcro vacío sobre la base de prejuicios ideológicos. Cf. O.H. Pesch, *Rechenschaft über den Glauben*, Mainz 1972, 92s, nota 6; él impugna tal procedimiento: «porque Dios no infringe milagrosamente las leyes naturales, porque un sepulcro vacío podría alimentar la (falsa) idea de que Jesús "había vuelto a la vida" sin más, y porque un sepulcro vacío no es necesario para la verdadera fe en la resurrección, por eso Dios no puede hacer eso». No parece que el hombre pueda dictar lo que Dios puede hacer.

117. Pesch, *Grab* (cf. nota 98), 18.

118. Así lo señala correctamente K. Füssel, *Auferstehung-Einstieg in die unendliche Geschichte*, en D. Schirmer (ed.), *Die Bibel als politisches Buch. Beiträge zu einer befreienden Christologie*, Stuttgart 1982, 65-71, aquí 67-70 (siguiendo a F. Belo y a M. Clévenot). M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie*, Münster 1969, señala que «Marcos quiso retrotraer a sus lectores a la historia de Jesús, que él esbozaba ya totalmente a la luz de la fe pascual», y que «invita a una relectura del evangelio para encontrarse así con el Resucitado» (132).

b) *Los relatos de las apariciones*

En la etapa más antigua de la tradición, anterior o contemporánea de Pablo, sólo se habla de las «apariciones» de Jesús en frases breves y formularias («resucitó y se apareció a Cefas», etc.: 1 Cor 15,4ss; Lc 24,34; Hech 10,39s; 13,28.30s)[119]. Es posible que también las apariciones a Pedro, a los Doce, a Santiago, etc. se narraran en el cristianismo más primitivo bajo estas fórmulas breves, que se limitan a afirmar el hecho. Parece que no existieron en esa etapa unos relatos desarrollados[120]. En todo caso, el primer evangelista, Marcos (o ya la tradición previa premarcana), no relata ya, en conexión con su relato del sepulcro, la decisiva aparición a Pedro y a los Doce (1 Cor 15,5), sino que se limita a aludir a ella –dando por supuesto el hecho en sí (Mc 16,7). De ese modo combinó inicialmente el relato del sepulcro, que tiene por escenario Jerusalén, con las apariciones en *Galilea*. Mateo reforzó este enlace estableciendo por primera vez un nexo narrativo entre el acontecimiento jerosolimitano del sepulcro y la aparición en Galilea a los Once (Mt 28,16-20)[121]. En una fase aún más tardía de la historia de la tradición, este *nexo narrativo* queda reforzado, vertebrando todo el acontecer de Pascua en el tiempo y el espacio: así, la aparición de Jesús a los once discípulos no se produce en los evangelios de Lucas y de Juan (que depende indirectamente de Lucas) después del día de Pascua en Galilea, sino el anochecer de ese día, y concretamente en Jerusalén (Lc 24,36-49 y Jn 20,19-23)[122].

Así pues, los relatos de las apariciones se combinan en los tres grandes evangelios (Mateo, Lucas y Juan) con la tradición del sepulcro tomada de Marcos y formada independientemente de ellos. Estos relatos de las apariciones escenifican y desarrollan –en forma

119. Para la expresión «apariciones» y para la reconstrucción de la experiencia pascual original ligada a ella, cf. más arriba, nota 89, y más abajo, cap.3.

120. Es muy dudoso que el fragmento Jn 21,2.4.8b.9.12s; cf. Lc 5,1-11, refleje el ambiente de una tradición narrativa más antigua de apariciones a pescadores con sus barcas, junto al lago de Galilea (como pretende Lohfink, *Ablauf* 164). Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [19]1968, 545s. R. Pesch, *Der reiche Fischfang. Lk 5,1-11/Jon 21,1-14*, Düsseldorf 1969, 131ss, estima que la vinculación de un relato de pesca milagrosa a una aparición de Jesús con acompañamiento de ágape es de origen tardío; algo similar opinan R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Teil 3, Freiburg 1975, 410-413 (ed. cast.: Herder, Barcelona); y Hoffmann, *Auferstehung* 508s. Para una visión global, cf. también Kremer, *Osterevangelien* (cf. nota 98), 223ss.

121. La aparición a las mujeres que descubrieron el sepulcro abierto (vacío) sólo desempeña ahí un papel de enlace (Mt 28,9s). También en Jn 20,11-18 encontramos un relato detallado sobre una aparición a María Magdalena.

122. El capítulo complementario Jn 21 aduce, en cambio, tradiciones más antiguas que enlazan con Galilea.

totalmente adecuada al contenido, como se verá– el dato previo de las apariciones (cf. sobre todo 1 Cor 15,5ss)[123]. Lo hacen en diversas variaciones (con el instrumental del modelo narrativo común en la antigüedad: aparición de personas raptadas, o de los relatos teofánicos antropomorfos del antiguo testamento[124], y con la intención de lanzar un puente desde la historia de Jesús a la diversa situación posterior de las comunidades). Así se explican las fuertes e irresolubles divergencias, como quizá en ningún otro pasaje de los evangelios; por eso es casi imposible esbozar aquí una sinopsis. Se desconoce y se discute hasta qué punto los relatos de las apariciones, *más allá del dato previo, contienen tradiciones y reminiscencias* históricas, independientes del kerigma formal de Pascua, autónomas frente a éste (por ejemplo los nombres de Emaús y de Cleofás, y los temas del viaje y de la cena en Lc 24,13-32)[125]. Lo único cierto es que el lugar originario de las apariciones es (como señalan con razón Mc 16,7; Mt 28,16-20 y el capítulo suplementario de Jn 21) Galilea[126]; su localización en Jerusalén por Lc y Jn 20 se debe a motivos redaccionales. No por ello hay que excluir absolutamente otros encuentros en Jerusalén y sus alrededores. Pero no es posible una reconstrucción histórica, a base de las fuentes, de un orden de

123. Así, con M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen [5]1966, 15ss.178ss.287ss, U. Wilckens, *La resurrección de Jesús,* Salamanca 1981, 64ss, o Hoffmann, *Auferstehung,* 500s. En otra dirección J.E. Alsup, *The Post-Resurrection appearance Stories of the Gospel-Tradition,* Stuttgart 1975, especialmente 266ss. Este rechaza la tesis de Dibelius, según la cual los relatos de las apariciones son paradigmas tardíos de la predicación misional o ilustraciones del kerigma; formaban más bien (salvo Mt 28,9s y quizá Jn 20,14-18), en su forma prerredaccional, una corriente de tradición independiente, con motivos y temas más o menos constantes junto al kerigma formal y la tradición sobre el sepulcro; y esto (lo que parece dudoso), ya desde el principio (resumen en Alsup 269s).

124. Cf. Alsup, *Appearance Stories,* 239-265; Goppelt, *Theologie,* 284s (con nota 19) y 290s (con nota 27); Hoffmann, *Auferstehung* (cf. nota 75), 501.

125. Se muestra escéptico, por ejemplo, Hoffmann, *Auferstehung,* 500s; lo afirma, en cambio, entre otros, Kremer, *Osterevangelien,* 153ss.

126. Cf. Lohfink, *Ablauf* (cf. nota 70), 164s. Es frecuente interpretar el pasaje de la transfiguración en Mc 9,2-8 como un relato remodelado y anticipado de las apariciones de Pascua. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus,* Göttingen 1953, 180s; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus,* Göttingen 1967, 102s; Alsup, *Appearance Stories,* 141-144, han presentado argumentos sólidos en contra: ningún relato de pascua habla de una voz divina, de acompañantes celestiales ni de la gloria visible de Jesús; faltan, en cambio, en el relato de la transfiguración las palabras que Jesús pronuncia en todos los relatos de las apariciones de pascua, y cualquier alusión a la muerte o a la resurrección. El relato de la transfiguración no es un relato anticipado de pascua, sino una narración epifánica elaborada desde la perspectiva pospascual, que habla de una revelación proléptica de Jesús resucitado ante sus discípulos más íntimos. El relato que quizá podría hacer referencia a una aparición de pascua es más bien el episodio de Jesús caminando sobre el agua en *Mc 6,47-51;* así lo entiende E. Käsemann, *Wunder,* en *RGG VI 1835.* Pero también esto es dudoso; cf. Schweizer, *Mk* 79.

los acontecimientos de Pascua, aunque se ha intentado muchas veces[127].

Es más importante para nuestro propósito registrar los *temas predominantes* en los relatos de las apariciones[128]. Cabe enumerar 1) un tema capital común a todos los relatos y 2) y 3) otros dos temas importantes –distribuidos entre dos grupos de relatos.

1) El *tema capital común* a todos los relatos de apariciones es la «confirmación de la resurrección mediante la aparición personal del Señor»[129]. Este elemento fundamental del encuentro libre del Resucitado se corresponde plenamente con la afirmación básica de las fórmulas más antiguas (Cristo o el Señor «resucitó y se ha aparecido»).

Junto a este tema fundamental hay otros dos de gran importancia por su contenido: el tema de la misión y el tema del reconocimiento (al que hay que subordinar, por razón de la función, el tema secundario de la duda y de la demostración de la identidad). Pero ambos temas se distribuyen en dos grupos de relatos. En efecto, los relatos de las apariciones se pueden dividir por razón de su estructura literaria en dos tipos, caracterizados por uno de los dos temas: los relatos de misión (que se combinan secundariamente con el tema de la duda y de la demostración de la identidad) y los relatos de reconocimiento[130].

2) El *tema de la misión* (envío, llamada): hay relatos que presuponen una aparición de Jesús en figura *reconocible*. El punto central de estos relatos es el encuentro con el Resucitado (por tanto, el tema fundamental común), pero encuentran su finalidad originariamente en palabras de misión de Jesús. Jesús se aparece, pues, en figura conocida y pronuncia palabras de misión (Mt 28,16-20; Lc 24,36-49; Jn 20,19-23; cf. 21,15ss). El tema del envío (no el tema apologético, sólo secundario, de la demostración de la identidad) domina la escena.

Las propias palabras de misión de Jesús están elaboradas redaccionalmente[131] (en correspondencia con la mentalidad y la ten-

127. Más recientemente, cf. H. von Campenhausen, *Ablauf* (cf. nota 96), o Lohfink, *Ablauf* (cf. nota 70).

128. Es fundamental para ello ya L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, Oslo-Giessen 1925, 16.29.41-49.64-83; posteriormente también Grass, *Ostergeschehen*, 99-90; Goppelt, *Theologie*, 291-293.

129. Brun, *Auferstehung*, 41.

130. Cf. la panorámica sobre la investigación en Hoffmann, *Auferstehung*, 500s.

131. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús... o.c.* (cf. nota 98), estima que «lleva indudablemente la marca de la teología de la Iglesia primitiva».

dencia teológica de los evangelistas). En la estructura y el contenido hay una *extraña coincidencia: a) Se refieren en primer* lugar al *encuentro* libre, no deducible, del Resucitado, y este tema capital se configura diversamente (el encuentro del Señor se produce en Mt 28, 18 desde su autoridad incomparable, en Lc 24,45s como cumplimiento de los vaticinios de las Escrituras, Jn 20,19.21; cf. Lc 24,36b con la promesa de su paz); b) expresan luego el *envío* de los discípulos para dar un testimonio universal (Mt 28,19s; Lc 24,47s; Jn 20,21b), y concluyen c) con la promesa o la concesión de la *presencia permanente* del Ensalzado o de su Espíritu (Mt 28,20; Lc 24, 49; Jn 20,22)[132].

Esta coincidencia dentro de la diversa forma redaccional permite concluir la existencia de una estructuración temática anterior y, en consecuencia, de una tradición más antigua[133]. Ya la fórmula de fe en 1 Cor 15,5s.7s (cf. Gál 1, 12.16) presupone, como tradición común del cristianismo primitivo, que las apariciones de Pascua y, por tanto, el encuentro del Resucitado fueron la base fundacional del apostolado y de la misión de los discípulos. Esta tradición cristiana primitiva queda fijada aquí en los relatos de apariciones, que ofrecen el carácter de relatos de misión y adquieren una concreción objetiva con la promesa de una presencia permanente.

Mateo, al narrar las apariciones de Pascua del Resucitado, subraya sobre todo la constitución de la nueva comunidad de discípulos por el Señor, que le promete su presencia duradera, y su compromiso con la misión universal y con la conducta siempre válida del Jesús terreno[134]. Según Lucas, sólo el Resucitado descubre a los discípulos el sentido, hasta entonces oculto, de las Escrituras y también de su propia trayectoria terrena hasta la cruz (Lc 24, 25-27.44-47); el reinado del *Kyrios* y *Christos* elevado a la derecha de Dios posibilita el envío del Espíritu, la predicación universal de los testigos y el perdón de los pecados en nombre de Jesús (Lc 24,46-48; cf. Hech 1,8; 2, 32-39; 5,30s; 10, 42s). También Juan considera que el

132. El Resucitado, que posee el Espíritu, lo infunde a los discípulos y les hace participar así en su vida. Esto equivale al perdón de los pecados, que sólo constituye otra vertiente de la donación del Espíritu.

133. En este sentido tiene razón Alsup, *Appearance Stories*, 266s, como su maestro Goppelt, *Theologie*, 291s. Pero con ello no está demostrado aún que esta tradición más antigua se remonte hasta los inicios y sea independiente respecto a la antigua tradición de profesión de fe; esto es más bien improbable considerando la tradición existente.

134. Cf. G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28, 16-20*, en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte. Festschrift R. Bultmann*, Tübingen 1964, 171-191; J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus*, Würzburg 1973; A. Vögtle, *Was Ostern bedeutet. Meditation zu Mt 28, 16-20*, Freiburg 1976; Hoffmann, *Auferstehung*, 502s.

acontecimiento pascual es inaccesible al ser humano; la fe en la resurrección de Jesús no es espontánea, necesita la palabra del propio Jesús resucitado (Jn 20, 16.19s); por eso el retorno de Jesús y el envío del Espíritu previstos en Jn 14,18-20 acontecen, a la vez, de cara a la Pascua y desde la Pascua (cf. Jn 20,17.19-23 con 14,21-29; 16,16.22).

Los relatos de misión tienen, pues, el sentido concreto de presentar las apariciones del Resucitado en su verdadera significación, que sirve de base a la fe, al testimonio, a la proclamación, a la misión, a la comprensión de las Escrituras, al banquete del Señor, al perdón de los pecados y, por tanto, a la Iglesia[135].

3) El *tema del reconocimiento:* en algunos relatos de Lucas y Juan aparece el Resucitado *de incógnito* (es decir, radicalmente transformado y oculto) y sólo se da a conocer en un segundo momento y de repente (en su mismidad, en su identidad). Y se da a conocer con su estilo característico, con su conducta peculiar, conocida por su actividad terrena: como Señor y como anfitrión (Lc 24, 13-31; Jn 21,4b.9.12s), pero también con invitación (Jn 20,14-16; cf. asimismo, partiendo del tema de la duda y de la prueba de la identidad, Jn 20, 24-29).

Estos relatos parecen reflejar, en conjunto, más que la experiencia de lo primeros testigos (en la mañana de Pascua), que «vieron» al Resucitado, la experiencia de los cristianos posteriores, de «segunda mano» (Kierkegaard)[136]. Dan respuesta a la pregunta sobre cómo los cristianos posteriores, que no fueron testigos de las apariciones (cf. los discípulos de Emaús y Tomás[137]), pueden llegar a creer en el Resucitado. Pasó ya el tiempo de las apariciones originarias de Pascua y existe la comunidad de discípulos pospascuales (cf. Lc 24,33-35; Jn 20,24). Los discípulos posteriores, de segunda

135. Cf. también Blank, *Paulus und Jesus* (cf. nota 38), 159-162 con nota 53.

136. Para el tema siguiente, cf. especialmente J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, Leipzig 1973; R.J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, Roma 1978; K.Lehmann, *Zugang zum Ostergeschehen heute, am Beispiel der Emmauserzählung:* IkaZ 11 (1982) 42-50; Ch. Perrot, *Emmaus oder die Begegnung mit dem Herr:* ThG 26 (1983) 19-25; R. Pesch, *Der reiche Fischfang* (cf. nota 122); Schnackenburg, *Joh III*, 406-417; Kremer, *Osterevangelien* (cf. nota 98); Hoffmann, *Auferstehung*, 505-509 (con síntesis del reciente debate sobre los textos juánicos).

137. La perícopa de Tomás Jn 20,24-29 no es literariamente un relato de reconocimiento, sino más bien una ampliación adicional del relato de misión precedente, con los temas de la duda y de la prueba de identidad; pero ejerce de hecho una función análoga: Tomás «representa la situación de aquellos que sólo disponen del testimonio de los primeros testigos presenciales... El relato articula, pues, el problema de la fe en tiempo ''pospascual'', mas no critica el modo anterior de apariciones corporales de Jesús» (Hoffmann, *Auferstehung*, 508).

mano, apoyados por la comunidad de discípulos ya establecida, y en ella, llegan al conocimiento, por la fe, del Señor resucitado y realmente presente, al que «ya no se le ve» (Lc 24,31; cf. Jn 20,17a y 29). No son las noticias sobre el sepulcro vacío y sobre las apariciones iniciales las que los llevaron a la fe, sino el conocimiento interno, partiendo del encuentro directo con el Señor resucitado.

También se da este encuentro directo para ellos, los posteriores (y su fe no tiene por qué ser una mera fe de autoridad): es verdad que el Señor ya no se «aparece», pero se presenta inadvertidamente (Lc 24,15s; cf. Jn 20,14ss; 21,4), hace el mismo camino que ellos y se da a conocer en la interpretación de las Escrituras y en la cena (Lc 24,30-32; Jn 21,12s; cf. también Mt 18,20; Gál 3,2). Cuando el personaje desconocido les habla personalmente y les reparte el pan como anfitrión, saben que es Jesús el que está tratando con ellos... como hizo en su existencia terrena; y cuando le (re)conocen, se reencuentran consigo mismos y con la comunidad de discípulos (cf. Lc 24,17.32s; Jn 20,17b-18; 20,24s.28). Lo único que persiguen los relatos es mostrar el modo de llegar a este conocimiento. Por eso Jesús puede «desaparecer» en el momento en que es conocido (en el curso del relato) y esta desaparición no provoca en modo alguno decepción ni lamento. Es la desaparición en el seno de Dios, donde el Señor está oculto, pero realmente presente, y se revela en el vaivén de la autodonación y la autosustracción.

Estos relatos ofrecen así, en imágenes simbólicas y en figuras arquetípicas (el peregrino de Emaús que discrepa de los discípulos, que se distancia; el Tomás dubitativo; quizá también María Magdalena lamentándose), un modelo de la situación posterior de los cristianos; el acompañante innominado de Cleofás podría quizá llevar el nombre de cualquier creyente posterior. Los relatos ejercen la función de un «paradigma de la experiencia, abierta a todo cristiano, de acompañar al Señor vivo en la comunidad y en sus ágapes»[138].

138. Este juicio de Wanke, *Emmauserzählung*, 67, es aplicable también a Jn 20,24-29 y 21,2.4.8c.9.12s (el núcleo probablemente más antiguo de este relato). Según J. Wanke, actual obispo de Erfurt, el relato de Emaús, «relativamente tardío» (124), refleja una fase avanzada en la reflexión de fe»; Lc lanza una mirada retrospectiva al período inicial de la Iglesia, perteneciente ya al pasado. «Ahora está abierto el camino, ejemplarmente mostrado por el relato, para aquellos que buscan al Resucitado en situación pospascual: la aceptación creyente del testimonio bíblico que presenta a Jesús como Mesías, y la experiencia de su presencia durante la cena en la comunidad. La fe pascual sigue siendo un don, pero este don es ofrecido ahora a aquellos que "no ven" (Jn 20,29)».«Lo que hace la comunidad en sus reuniones actuales, la ejecución de las acciones de Jesús en su despedida de los discípulos, se interpreta aquí a la luz de la fe pascual y es objeto de reflexión catequética y homilética en forma de relato» (124).

4) El *tema apologético de la duda y de la prueba de la identidad:* hemos indicado ya que, en los relatos de misión (cf. 2), puede agregarse posteriormente, y en creciente medida, el tema apologético de la duda y de la demostración de la identidad por el Aparecido, que disipa esa duda[139]. La visión del personaje (reconocible fundamentalmente) suscita preguntas y dudas, y Jesús sólo es identificado definitivamente por su conducta de apertura amorosa a los discípulos. Este tema, que es marginal en Mateo (Mt 28,17), aparece drásticamente reelaborado en Lucas y Juan (Lc 24,36-43; Jn 20,19s.24-29; cf. Mc 6,49s par): para demostrar la realidad («corporeidad») de su resurrección, el Aparecido muestra sus llagas a los discípulos, invita a que las palpen –contrariamente a Jn 20,17 («no me toques»)– (Lc 24,39; Jn 20,20.27) e incluso come con ellos –a diferencia de Lc 24,30s y Jn 21,5.9.12s, donde se limita a preparar la comida a los discípulos (Lc 24,41-43).

Esto contrasta claramente con la idea neotestamentaria habitual de la corporeidad del Resucitado (cf. Lc 20,35s par; 24,30s; Jn 20,17; 1 Cor 15,50) y suscita el peligro de un malentendido groseramente materialista, pseudofísico, de la resurrección de Jesús, como si estuviera sujeta a la verificabilidad objetiva y neutral. Los textos no pueden interpretarse de este modo. Así lo demuestra el tema de la llegada y desaparición misteriosa de Jesús (Lc 24,36.51; Jn 20,17.19), y la dialéctica del tacto y de la intocabilidad (Lc 24,39/Jn 20,20.27 o de Jn 20,17). Los textos no hablan de una reanimación material del cuerpo ni del regreso a unas relaciones empírico-sensibles, sino que apuntan a la realidad viva y corporal de la nueva vida del Resucitado. Hay que excluir, pues, la concepción helenista (quizá ya gnóstica o doceta) de una resurrección puramente espiritual, incorpórea (cf. Lc 24,37.39 y la redacción posjuánica Jn 20,5-8 y 20,25.27). Además, el fuerte énfasis sobre la necesidad de la pasión de Jesús según las Escrituras en los dos evangelistas (Lc 24,6s.20.25s.45s), o en las señales de la crucifixión (Jn 20,20.25.27), lleva al sentido más profundo de la temática, fácilmente falseable, de la demostración de la identidad: al resucitado se le reconoce en las huellas de su pasión; él es y sigue siendo el Crucificado. La resurrección no cierra el camino ni invalida la entrega a la cruz, sino que confiere a ésta un valor perenne. Es el Crucificado el que aparece envuelto en la gloria de Dios. Además, Lucas y la redacción posjuánica, como hemos indicado, señalan la distinción entre los primeros testigos oculares y los creyentes pos-

139. Cf. Wilckens, *La resurrección de Jesús,* 65ss; Kremer, *Osterevangelien,* 136ss. 184ss; Hoffmann, *Auferstehung*, 504s. 507s.

teriores: aquéllos «vieron» al Resucitado corporalmente en sus apariciones (Jn 20,19-23) y éstos –representados en la figura de Tomás o de los discípulos de Emaús– han de prestar fe a su testimonio: «hemos visto al Señor» (Jn 20,25a; cf. 19,35; Lc 24,34).

El resultado de esta panorámica que hemos presentado es la convicción unánime del cristianismo primitivo de que Jesús crucificado no permaneció en la muerte, sino que resucitó y fue elevado, se apareció a los discípulos, los llamó como testigos y les prometió su presencia permanente. Esta convicción fue sin duda el fundamento de la comunidad más antigua de Jerusalén. ¿Cómo surgió la convicción unánime del cristianismo primitivo? Esta pregunta y la compleja problemática ligada a ella será objeto de análisis en el capítulo siguiente.

3

LA CUESTION DE LA GENESIS DE LA FE EN LA RESURRECCION DE JESUS

En el plano de la teología fundamental se trata de demostrar la credibilidad y la consistencia interna de la fe pascual. Hay que distinguir dos preguntas. En primer lugar, la pregunta de tipo histórico, a nivel de teología fundamental, sobre la *génesis* de la fe pascual: ¿cómo se llegó, después del trauma del Viernes Santo, a la convicción unánime de la resurrección de Jesús? Este será el tema del presente capítulo. Se plantea, en segundo lugar, la pregunta sobre la *razón* (suficiente) de la fe pascual: ¿cuál es el fundamento objetivo y permanentemente válido de la creencia en la resurrección de Jesús? A ella estará dedicado el capítulo cuarto. Es preciso distinguir ambas preguntas porque la génesis (eventualmente aleatoria) de una convicción no garantiza su validez (incondicional)[1]: es necesario aclarar antes si aquello que desencadenó la creencia pascual de la comunidad primitiva ofrece una base suficiente para la fe actual en la resurrección de Jesús o si cabe encontrar una fundamentación diferente.

I. Observaciones hermenéuticas

1. *Ausencia de testigos inmediatos de la resurrección*

Según el nuevo testamento no hubo testigos directos del acontecimiento de la resurrección[2]. Por eso los textos evitan sus descripción. Sólo el apócrifo Evangelio de Pedro (9,35-43), del siglo II, sucumbe

1. Hay que distinguir siempre metodológicamente entre el contexto de descubrimiento y el contexto de fundamentación.

2. Los discípulos son testigos del encuentro («aparición») del Resucitado, no testigos del hecho de la resurrección.

a la tentación de describir el acontecimiento con un realismo objetivista y de presentarlo como una demostración directa de la resurrección de Jesús[3] (ese escrito ofrece un modelo para muchas representaciones del arte figurativo de Occidente desde el siglo XI). Frente a esta tentación hay que señalar de antemano y con toda claridad que la resurrección de Jesús no nos es accesible directamente. Ello obedece, según el testigo neotestamentario, a que la resurrección de Jesús –a diferencia de las resurrecciones de muertos narradas en las historias taumatúrgicas de la Biblia y atribuidas a Elías y Eliseo, a Jesús, Pedro o Pablo[4]– no es una restauración de la vida anterior, el retorno de un muerto a la vida terrena y mortal y, por tanto, a condiciones empíricamente verificables[5]. Quizá la resurrección de Jesús representa la forma escatológica, oculta para nosotros, de existencia en Dios y, por tanto, el comienzo de la vida radicalmente nueva, indestructible: «Nosotros sabemos que Cristo, resucitado de la muerte, ya no morirá; la muerte no tiene ya poder sobre él porque su morir fue un morir de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios» (Rom 6,9s; cf. Hech 13,34). El acontecimiento de la resurrección de Jesús traspasa, pues, la esfera de lo empíricamente verificable. Y su resultado, el Resucitado, no puede ser simplemente una magnitud empíricamente detectable, no pertenece al mundo sensible –accesible a nosotros–; de ahí que no sea reducible a las condiciones del conocimiento objetivista; él no entra en la estructura del conocimiento histórico.

2. *El problema del acceso a la resurrección de Jesús*

No hay, pues, un acceso objetivo, de verificación empírica y neutral y, en este sentido, un acceso histórico a la resurrección de Jesús y a la realidad del Resucitado. El historiador como tal no cuenta con

3. Evangelio de Pedro 35,43: «Pero en la noche en que brilló la luz del Señor, cuando los soldados hacían guardia en turnos de dos, resonó una gran voz en el cielo y ellos *vieron el cielo abierto, y dos hombres con gran resplandor bajaron de allí y se acercaron* al sepulcro. La piedra que estaba colocada a la entrada del sepulcro rodó por sí sola y quedó apartada, y el sepulcro se abrió y los dos jóvenes entraron. Cuando aquellos soldados vieron esto, despertaron al capitán y a los más antiguos, que también habían ido a la guardia. Y mientras ellos contaban lo que habían visto, vieron de nuevo a tres hombres saliendo del sepulcro, y cómo los dos apoyaban al tercero y una cruz les seguía; la cabeza de los dos llegaba hasta el cielo, pero la de aquel al que ellos llevaban de la mano traspasaba el cielo. Y oyeron una voz que gritó desde el cielo: "Has predicado a los difuntos", y llegó la respuesta desde la cruz: "Sí". Ellos deliberaron entre sí y se marcharon para contar esto a Pilato».

4. Cf. 1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37; Mc 5,21-43 par; Lc 7,11-17; Jn 11,1-44; Hech 9,36-42; 20,7-12.

5. Esto es aplicable también a Lc y a su concepción redaccional de los 40 días.

ningún instrumento cognitivo que le capacite para verificar la resurrección de Jesús afirmada por los testigos neotestamentarios, porque esa resurrección queda radicalmente fuera del ámbito de lo constatable *objetivamente conforme a sus condiciones gnoseológicas*[6]. Al menos en un doble aspecto:

a) En primer lugar, toda reconstrucción histórica se basa en la supuesta homogeneidad (analogía) y conexión general (correlación) de todo el acontecer; pero ninguna de las dos condiciones se cumplen en la resurrección de Jesús, ya que, según el testimonio del nuevo testamento, aquélla es un acontecimiento que decide sobre todos los otros acontecimientos. El acontecimiento pascual, pues, no puede enlazar, de modo verificable empíricamente, con otros acontecimientos objetivamente detectables ni insertarse en su estructura. Pero deja, en cierto modo, en esta conexión de aconteceres constatables un «margen» históricamente verificable (crucifixión de Jesús, huida y regreso de los discípulos, afirmación de la resurrección, nacimiento de la comunidad primitiva, etc.) y una huella empírica (sus efectos empíricamente accesibles).

b) En segundo lugar, la reconstrucción histórica objetiviza *tendencialmente* los hechos del pasado, dejando al margen la propia situación y existencia (o, al menos, no implicándola expresamente). Pero la resurrección de Jesús y el Jesús resucitado son, según el testimonio neotestamentario, una realidad subversiva, que me invita o nos invita, a la opción y no puede contemplarse como un acontecimiento pasado, en sí misma y objetivamente, al margen de la propia subjetividad y situación, sin falsificarla radicalmente. Yo no puedo afrontar mi propia realidad y el curso de mi existencia a la manera de un objeto, desde fuera y sin participación íntima.

3. *La cuestión de la categorialidad adecuada*

La única categoría que parece adecuada para el tema neotestamentario (la resurrección y las apariciones del Resucitado) es la categoría intersubjetiva del *encuentro:* el Otro, que aquí es el Crucificado resucitado, se acerca a mí y pone en el encuentro las condiciones de un posible conocimiento de él, al menos por su parte, de tal forma

6. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, 122 (ed. cast. citada): «Si se pregunta al historiador si Jesús resucitó y él contesta negativamente, el historiador traspasa los límites de sus posibilidades... Afirmar que sólo ha ocurrido en realidad lo que puede comprobarse inequívocamente es improcedente. La respuesta del historiador a la pregunta de si Jesús resucitó debe ser: eso no lo sé; eso yo no puedo averiguarlo».

que yo a mi vez, me transformo en el proceso del conocimiento. Por eso cabe preguntar luego por las posibilidades de describir al sujeto cognoscente en su estructura básica modificada (su nueva comprensión de sí mismo y del mundo, y su nueva conducta), describiendo a la vez implícitamente la estructura básica correspondiente (reflejada en aquélla) del acontecimiento desencadenante (que da lugar a la transformación de la estructura básica del sujeto cognitivo y activo), sin negar por ello su previa realidad originaria.

Para concebir este cambio en la estructura básica del sujeto puede ser muy útil una teoría de la *experiencia transcendental* o una filosofía transcendental de la conversión. Esta filosofía aborda ese tipo de experiencia que se llama transcendental porque «modifica las condiciones de posibilidad de la experiencia misma»[7]. Esta experiencia nueva y transcendental rompe el contexto y el horizonte de la experiencia anterior, de forma que toda experiencia futura aparece a una nueva luz, que es la *suya*. De ahí que se hable de «luz emergente» (iluminación)[8], de descubrimiento *(Erschliessung, disclosure),* de una nueva comprensión de la realidad o de una conversión (cognitiva). Tales categorías son perfectamente aplicables a una dimensión de la experiencia pascual originaria de los discípulos: el cambio provocado en ellos y en su entorno. Pero no pueden explicar suficientemente la *razón* de este cambio (lo que desencadena el cambio) en su carácter de encuentro. Pero es este *carácter de encuentro,* como se verá más adelante, lo que sirve de base al nuevo testamento en sus afirmaciones sobre las denominadas «apariciones» del Resucitado. Jesús resucitado no es para los discípulos únicamente «la condición indisponible para... una nueva visión y comprensión»[9]; ellos le sienten y le ven a *él* mismo y es *él* quien les sale al encuentro. El Resucitado no es sólo el «rayo de luz» que permite ver, quedando él mismo invisible; no basta con decir que «una nueva luz iluminó a los discípulos» y que éstos «se convencieron de la identidad de aquél que... los capacitó para esa nueva visión»[10]. Tales afirmaciones son importantes, pero insuficien-

7. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie –Handlungstheorie– Fudamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 46. R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur Transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1982, que aborda expresamente en p. 24s.46 la experiencia pascual (sólo en referencia al relato de Emaús), estudia esas experiencias que modifican la estructura misma de la experiencia.

8. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 46, cf. 24.

9. *Loc. cit.*, 24s.

10. *Loc. cit.*, 46. Schaeffler lo formula aún más radicalmente: «La interpretación que hace la filosofía transcendental del lenguje sobre Dios pretende detectar el contenido semántico "verdadero" de ese discurso, y preservar así a aquel que habla de Dios en contextos religiosos frente a un posible malentendido. El hombre religioso, en efecto, puede creer que ha hablado de un ser entre los seres, mientras que el filósofo transcendental

tes; es preciso señalar además el factor que desencadena la transformación de la experiencia y de la conducta de los discípulos en su carácter de encuentro. La *terminología de conversión* tampoco es un recurso suficiente, porque se orienta primariamente hacia el sujeto que se convierte: yo soy sujeto de mi conversión (lo que no excluye la intervención de Dios o de otros factores). Según las afirmaciones pascuales del nuevo testamento, el Dios que hace aparecer al Jesús resucitado, o este mismo Jesús que se aparece (al margen de la interpretación que se haga de tales afirmaciones), son el sujeto iniciador del cambio y de la conversión de los discípulos.

II. El resultado convincente de la reconstrucción histórica

La resurrección de Jesús no es, como se ha visto, un hecho comprobable de modo objetivo y neutral, ni demostrable históricamente[11]. El único hecho verificable en el plano de la metodología histórica es la fe pascual de los discípulos; más exactamente, el hecho de su afirmación unánime (testimonio) de la resurrección y de las apariciones de Jesús. El historiador puede demostrar con sus recursos este hecho de la afirmación (mas no la facticidad de lo afirmado en la afirmación). Pero ¿cómo llegan los discípulos a esta afirmación? Para el tema de la credibilidad de esta afirmación es muy importante lo que se pueda averiguar en una investigación histórica (y en una reflexión sobre sus condiciones) acerca de las circunstancias de su génesis. En efecto, lo comprobable históricamente es, por lo pronto, el terreno donde se mueven los creyentes y los no creyentes, y donde pueden dialogar entre sí; los juicios históricos se presentan como verificables en principio. Aunque sólo puedan garan-

le demuestra que no ha hablado "en realidad" de ningún ser, sino del "fundamento de posibilidad supraobjetual" que precede a todo encuentro (de seres) con seres» (82). Hay que asentir a estas afirmaciones, con la salvedad de que el filósofo transcendental sólo puede detectar «el verdadero contenido semántico del discurso sobre Dios» en un sentido totalmente formal. En efecto, los textos bíblicos no hablan de Dios únicamente como «fundamento de posibilidad inobjetivo» que precede a todo encuentro entre seres humanos, sino también del Dios que sale al encuentro de los hombres de un modo determinado. El enfoque de la filosofía transcendental no llega a reunir ambos extremos, o deberá ser ampliado.

11. El que pueda ser considerado o no como «hecho» depende de la noción de hecho que se adopte. Si se entiende por hecho, con R. Schaeffler, *Die Vernunft und die Tatsachen:* Cath 22 (1968) 271-287, especialmente 285s, aquello que detecta la experiencia y modifica la conciencia o la subjetividad de forma que se supere el azar y la arbitrariedad (es decir, de forma que este hecho afecte a la subjetividad como hecho objetivo para todos, en el sentido de la ciencia o en el sentido de la decisión individual, como hecho existencial precisamente para mí o quizá de un modo totalmente distinto), entonces cabe considerar las apariciones y la resurrección de Jesús como hechos. Pero no es éste el concepto de hecho histórico.

tizar críticamente un mínimo de datos, ofrecen un punto de partida seguro, cuya ausencia haría sospechoso de arbitrariedad subjetiva todo lo demás. ¿Hasta qué punto, pues, puede el historiador, con sus métodos, hacer comprensible la génesis de la fe pascual?

1. *Un «algo» que desencadena la fe pascual*

Lo que provocó la fe pascual puede detectarse indirectamente en el giro sorprendente que se produce en la conducta de los discípulos. Basta señalar algunos hechos comprobables históricamente. Es comprobable *históricamente, por una parte (en el período prepascual): la fe inicial que* suscita Jesús y el seguimiento de los discípulos, y después del arresto y de la crucifixión (muerte maldita) de Jesús, su huida precipitada y el regreso a Galilea[12]. Por otra parte (en el período pospascual): poco tiempo después, su vuelta repentina a la hostil y peligrosa ciudad de Jerusalén, la formación de la comunidad primitiva, la afirmación de la resurrección y elevación de Jesús, el rápido comienzo de la misión, primero entre los judíos de habla aramea y griega de Palestina (pero pronto también en las comunidades sirias de la diáspora), y el desarrollo realmente espectacular de una cristología extremadamente diferenciada.

El historiador tiene que interpretar este cambio súbito en la conducta de los discípulos y emite su juicio: «Tuvo que ocurrir algo que, además de provocar en poco tiempo un cambio total de su estado de ánimo, los capacitara para una nueva actividad. Este "algo" es el núcleo histórico de la fe pascual»[13].

Pero, ¿qué fue –hay que preguntar– ese «algo» postulado por el historiador que desencadenó la fe pascual? Se puede afirmar con certeza que ese «algo» debe concebirse al menos como un estímulo tan fuerte, evidente y unificador de las diversas tendencias que pueda explicar el sorprendente coraje (en contraste con la muerte ignominiosa y maldita de Jesús en la cruz) y la admirable dinámica del inicio pascual.

2. *Inviabilidad de las hipótesis basadas en el engaño*

Cualquier *hipótesis* basada en el *fraude*, por ejemplo, en el sentido de que «los discípulos fueron de noche al sepulcro, sustrajeron el cuerpo y luego propalaron que Jesús había resucitado»[14] (Hermann

12. Cf. más arriba cap. 2,I.3c y II (comienzo).
13. M. Dibelius, *Jesus*, Berlin 1939, 121s o Berlin, ⁴1966, 118.
14. H.S. Reimarus, *Über die Auferstehungsgeschichte*, en G.E. Lessing, *Werke* vol.

Samuel Reimarus, 1694-1768) es poco convincente e incapaz de explicar los hechos. El nada sospechoso David Friedrich Strauss dijo ya en 1836 –recurriendo a una idea de Orígenes– que «una mentira de los discípulos no pudo dar pie a una proclamación tan constante de la resurrección de Jesús en medio de grandes peligros, y que... el enorme salto desde el profundo abatimiento y la total desesperación de los discípulos por la muerte de Jesús a la fe y entusiasmo con que lo proclamaron como Mesías en la fiesta de Pentecostés, no puede explicarse si en el tiempo intermedio no ocurrió algo extraordinariamente alentador, y concretamente algo que los convenció de la reanimación del Jesús crucificado»[15] (Digamos de pasada que es totalmente absurda la *hipótesis de la muerte aparente,* ante los datos históricos comprobables en los textos neotestamentarios).

3. *El debate sobre la determinación de ese «algo» desencadenante*

Sobre este punto hubo unanimidad en la investigación histórica a lo largo de 150 años. Pero cuando se abordó el tema concreto del factor desencadenante de la fe pascual, se produjo una divergencia de opiniones y de corrientes en función de las diversas cosmovisiones o ideologías. El propio David Friedrich Strauss continúa: «Lo que no está demostrado en modo alguno es que ese elemento de convicción fuese una verdadera aparición del Resucitado ni que hubiera habido un acontecimiento exterior. Cabría suponer, con Espinoza y dentro de la esfera sobrenatural, una visión producida de modo milagroso en la conciencia de los discípulos... Otros, fuera del círculo mágico del sobrenaturalismo en lo concerniente a las apariciones, han buscado causas externas naturales que pudieron propiciar la idea de que Jesús había resucitado y había sido visto en figura de Resucitado»[16].

8, Darmstadt 1976, 439, cf. 457. Cf. también H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes,* ed. por G. Alexander, Frankfurt 1972, vol. 2, 180s: dado que el sistema de Jesús (redención temporal de Israel e implantación de una nueva teocracia) «fracasó, los apóstoles se vieron obligados a idear el nuevo sistema para mantener su esperanza. El sistema consistió en afirmar que Jesús había padecido y muerto para expiar el pecado del mundo entero, pero una vez concluida su misión expiadora resucitó de la muerte y a los 40 días subió al cielo, de donde volvería pronto glorioso para realizar el juicio e iniciar después su reinado». La hipótesis del engaño aparece ya formulada y refutada en Mt 27,62-28,15 y en Jn 20,1-18; en el siglo II fue sostenida por Celso, combatido por Orígenes (*Contra Celsum* II 55).

15. D.F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch betrachtet,* 2 vols., Tübingen 1835-1836, vol. II, 654.

16. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch betrachtet* II, 654s. El segundo modo explicativo es, según Strauss, el del racionalismo, al que él mismo sucumbió cada vez más de una forma sutil.

El propio Strauss busca posibles causas *internas* naturales como posible origen de las visiones.

Al margen del sobrenaturalismo o del naturalismo es evidente que *la cuestión del factor decisivo para la génesis de la fe pascual constituye* un «problema histórico límite»[17], en el que intervienen unos presupuestos sistemáticos fundamentales para la comprensión de la realidad y de la historia, y que influyen en forma tácita. Todo depende de que «se reconozca o no una dimensión metahistórica y de la relación que pueda guardar con el ámbito de lo comprobable históricamente»[18]. En este plano de los presupuestos sistemáticos fundamentales se dan las opciones previas que influyen luego en el plano del debate histórico y lo determinan en buena medida.

III. Las referencias de los testigos neotestamentarios

Es obvio preguntar, ante todo, a los propios testigos del nuevo testamento dónde ven *ellos* ese «algo» que desencadenó la fe pascual, en qué basaban por tanto su convicción unánime de que el Jesús crucificado resucitó. Sus referencias merecen una atención serena y un examen cuidadoso de su credibilidad. Intentamos, pues, dejar que hablen los testigos neotestamentarios más antiguos que han llegado hasta nosotros antes de juzgarlos, objetando por ejemplo que esto o aquello no pudo haber ocurrido porque es irrepresentable o impensable para nosotros.

1. *Panorámica de los diversos textos*

Las profesiones de fe más antiguas sobre la resurrección de Jesús por Dios (fórmulas de la resurrección) no suelen expresar el fundamento en que se basa esta afirmación. Ofrecen, sin embargo, algunas indicaciones. Ya la antigua tradición prepaulina (1 Cor 15,5-7; cf. Lc 24,34; Hech 13,28.30s; 1,3 y 10,39s) se remite en lacónicas alusiones (*ophthe* = se apareció) a un suceso vivido por determinadas personas en su mundo («apariciones» del Resucitado) como desencadenantes de la fe en la resurrección de Jesús; posiblemente cabe yuxtaponer a esta tradición prepaulina una tradición presinóptica (Q: Lc 10,21s/Mt 11,25-27; cf. Mt 16,16s)[19]. Pablo

17. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, 69.
18. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 153 (ed. cast.: *Jesús el Cristo*, Salamanca ^{6}1986).
19. Cf. P. Hoffmann, *Die Offenbarung des Sohnes:* Kairos 12 (1970) 280-288; Id., *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster ^{2}1975, 102-142.

confirma este antiguo testimonio con su propia experiencia (1 Cor 15,8-10; 9,1; Gál 1,12.15s; cf. Flp 3,8-12; 2 Cor 4,4-6; 5,16). Los evangelios los asumen y los ilustran con numerosas variantes en sus relatos sobre las apariciones[20].

Anticipando los resultados, cabe afirmar que el cambio de conducta en los discípulos, constatable históricamente, tiene su causa en una nueva experiencia (un cambio producido en su propia experiencia de discípulos). Pero este cambio hunde sus raíces en el encuentro con otro ser concreto (*ab extra)* como su causa: en la (auto)notificación del Crucificado elevado y, por tanto, en una nueva experiencia de Dios hecha a través de la humanidad resucitada de Jesús. Esta experiencia infundió a unos hombres, conmocionados en la estructura básica de su propia comprensión y conducta por la muerte maldita de Jesús en la cruz, esa certeza, no autofabricada, de que Dios se había dado a conocer con su acción salvadora en favor del Jesús, ajusticiado por su pretensión mesiánica, y su respuesta fue la profesión agradecida y jubilosa de fe en Dios: «Dios resucitó a Jesús de la muerte». «La recepción de un impulso revelador, como pretende la tradición, puede explicar, en todo caso, de modo suficiente que los discípulos volvieran a Jerusalén y afirmasen aquí la existencia de una intervención de Dios en favor del Crucificado, concretamente su resurrección y elevación al cielo[21]. Este punto reclama una consideración más detenida. Nosotros retenemos de momento la expresión corriente «apariciones» porque es más amplia que las otras (por ejemplo, «visiones») y no restringe demasiado apresuradamente el contenido por explicar, sino que lo deja abierto.

2. *La tradición prepaulina de 1 Cor 15,3-5:6s*

Conviene, ante todo, señalar lo siguiente: «De la rica tradición del cristianismo primitivo, que Pablo pudo utilizar obviamente –sus cartas constituyen sólo la punta del iceberg– sólo nos ha llegado, aparte del informe autobiográfico de Gál 1, el pasaje de 1 Cor 15,3-8 y sólo por un azar, porque los corintios, que creían en los misterios, dudaban de

20. L. Goppelt, *Theologie des NT I,* Göttingen 1975, ³1978, 287s, señala que 1 Cor 15 y los evangelios mencionan siempre a los testigos de pascua en los que se orientó la Iglesia de su tiempo; en el período (pre y) paulino, Cefas, los Doce, Santiago, todos los apóstoles y Pablo (1 Cor 15); en el período postapostólico, los Doce u Once, que Mt y Lc equiparan a los apóstoles (evangelios).

21. A. Vögtle, *Der verkündigende und verkündigte Jesus «Christus»,* en J. Sauer (ed.), *Wer ist Jesus Christus?,* Freiburg 1977, 72s.

la resurrección universal. Se trata de un sumario lacónico, casi taquigráfico. Pero precisamente este laconismo extremo confiere su singularidad al texto»[22].

Los fragmentos de tradición prepaulina 1 Cor 15,3-5.6s que han llegado hasta nosotros ofrecen de hecho la clave para la comprensión de las «apariciones» del Resucitado y, en consecuencia, para contestar a la pregunta sobre los motivos que llevaron a los discípulos a creer en la resurrección de Jesús. Los versículos 3-5 constituyen una fórmula tradicional conclusa: difieren de ellos los versículos 6 y 7 por la construcción sintáctica, si bien reflejan a su vez una antigua tradición, y sólo el versículo 6b (el *fallecimiento* de *algunos* de los más de 500 hermanos) es con seguridad una ampliación paulina. La fórmula presupone el lenguaje de los LXX y surgió, por tanto, en una comunidad judeocristiana grecohablante (que no excluye un estrato arameo); cabe pensar en Antioquía como antiguo centro cristiano judeohelenístico y especialmente en Jerusalén como comunidad primitiva originariamente bilingüe, con un grupo judeo-cristiano grecohablante. La tradición, partiendo del contenido, apunta en todo caso a la ciudad de Jerusalén. Destacamos a continuación los puntos más pertinentes para nuestro tema.

a) *Fiabilidad de las indicaciones sobre los testigos de las «apariciones»*

En la tradición recogida por Pablo se menciona como testigos de las apariciones, por este orden: Cefas; los Doce; más de 500 hermanos, de los cuales alrededor del año 55 d.C. sólo habían fallecido unos pocos[23]; Santiago, el hermano del Señor, distanciado de Jesús antes de Pascua; finalmente, todos los apóstoles; no se menciona a las mujeres, que posiblemente estaban incluidas entre los testigos, porque en el derecho judío de la época no poseían valor testimonial. Todo parece indicar que, no sólo Pablo y la tradición aducida por él, sino *los propios nombrados estaban convencidos* de haberse encontrado con Jesús, después de su muerte real (cf. la expresión «sepultado» como refrendo), gozando de nueva vida, es decir, resucitado. En favor de esta suposición cabe aducir, entre otros extremos, lo siguiente: Pablo visitó en Jerusalén a Pedro y a Santiago alrededor de 34-37 d.C., y convivió con ellos durante 15 días (cf. Gál 1,18s); de los Doce, conoce sin duda a Pedro y a Juan (cf. Gál

22. M. Hengel, *Ist der Osterglaube noch zu retten?:* ThQ 153 (1973) 252-259, aquí 268.

23. Es también la posición de H.H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus*, Göttingen 1981, 197.

2,9), y de los restantes testigos, a Santiago y a más de 500 creyentes (cf. 1 Cor 15,6); colaboró, además, durante varios años con personajes jerosolimitanos, como Bernabé y Marcos (cf. Hech 4,36; 11,22s; 12,12; 13,2ss.13; 15,37ss), y mantuvo contactos hasta el final con la comunidad primitiva (cf. Gál 2,1.10; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8s; Rom 15,25s.31)[24]. Por eso la tradición de 1 Cor 15,3-5.6s que él aduce no puede estar en contradicción –al menos en cuanto al contenido– con lo que él mismo sabía de los personajes mencionados. Él mismo se refiere expresamente a la coincidencia de su testimonio con el de los otros (cf. 1 Cor 15,11); en la línea argumentativa de 1 Cor 15, Pablo considera decisivo este testimonio común precisamente por ser testimonio común sobre las apariciones.

b) *Determinación provisional del enunciado sobre la «aparición»*

No es posible reducir la afirmación sobre las apariciones (*ophthe* + dativo), sobre la base de la historia de las formas, a una mera «fórmula de legitimación» literaria –como refrendo de los jerarcas del cristianismo primitivo–, fórmula que no permite concluir la realidad de las apariciones[25]. Lo impide ya, entre otras cosas, el versículo 6 (aparición a más de 500 hermanos), que no pretende, indudablemente, refrendar autoridades del cristianismo primitivo[26]. Además, la expresión *eita* o *epeita* (después), que figura cuatro veces (y que marca una sucesión temporal de las apariciones) y el *ephapas* (de una vez), subrayado en referencia a los 500 hermanos, apunta a acontecimientos y experiencias concretas. Es muy dudoso, por otra parte, que se hubiera dado nunca la afirmación sobre apariciones en forma aislada; en 1 Cor 15,5ss; Lc 24,34; Hech 10,39s; 13,28.30s; cf. 1,3, la afirmación se presenta siempre unida a lo dicho anteriormente sobre la resurrección (sólo en la exposición lucana de la experiencia paulina en Damasco, Hech 9,17 y 26,16, figura, al parecer, en forma aislada). Pero, sobre todo, la aparición a Pedro y a los Doce no pretende refrendar en el fragmento más antiguo de la tradición, 1 Cor 15,3-5, autoridades del cristianismo primitivo, sino únicamente la realidad de la resurrección

24. Para este último aspecto, cf. D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg 1965.

25. Cf. esta reducción en R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion:* ThQ 153 (1973) 201-228, aquí 213ss. Contra esta posición, cf. sobre todo A. Vögtle (-R. Pesch), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975, 44ss. Posteriormente Pesch ha abandonado y rectificado expresamente esta posición: cf. más abajo, IV,5.

26. Esto es aplicable igualmente a las apariciones a mujeres narradas en los evangelios.

de Jesús; se trata de una serie fidedigna de testigos en favor de la realidad de esta resurrección[27]. Pablo quiere asimismo, con el recurso a las experiencias de los testigos de las apariciones, corroborar el dato fundamental de la resurrección de Jesús, fundamental para su argumentación en 1 Cor 15 (cf. versículo 6b y 11)[28].

La afirmación sobre las apariciones designa, pues, el suceso causante de la fe en la resurrección de Jesús, un suceso pasado y concluso (aoristo *ophte),* vivido por los discípulos: *porque* «fue presentado y hecho visible» por Dios (*passivum divinum)* o porque «se presentó y se dejó ver» (deponencial)[29], conocemos su resurrección. Del contenido de las apariciones se desprende, para las personas mencionadas y para Pablo, como conclusión necesaria (y no sólo posible) lo siguiente: «él resucitó» (versículo 4b). El sujeto iniciador y activo de todo el acontecer es, pues, Dios o Jesucristo (no la subjetividad interpretadora de los discípulos). Estos son receptores de las apariciones, lo que no excluye su participación activa con las facultades perceptivas, sino que la incluye (ellos ven al que se deja ver). El momento del ver está contenido claramente en el término *ophthe* del lenguaje de los LXX y no debe atenuarse en favor de una mera recepción de la palabra[30]. Se trata, pues, de «un nuevo encuentro con el Resucitado en y desde la autoridad de Dios», de «una visión de Jesús crucificado y llamado por Dios a la vida definitiva»[31]. El modo concreto de esta visión queda en la penumbra[32]. Pero, en todo caso, la

27. Cf. más arriba cap. 2,II.1b; también, entre otros, U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus,* München 1968, 333, nota 61, y especialmente Vögtle, *Osterglauben,* 47, y P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi,* en TRE IV (1979) 491s.

28. Schade, *Apokalyptische Christologie,* 199s señala en referencia a la argumentación paulina en 1 Cor 15: «Se impone así la conclusión de que las apariciones ejercen una función argumentativa necesaria en relación con el aserto de la resurrección de los muertos utilizado desde el v. 12; y se trata aquí de una sola función: las apariciones *confirman la resurrección de Jesús». A Pablo no le interesa sólo «el hecho de que algo* sea testificado en común, sino sobre todo lo que es testificado en común: la resurrección de Jesús en un sentido *muy determinado:* como resurrección de la muerte, documentada por las apariciones» (199).

29. Ambas traducciones, el pasivo teológico y el deponente factitivo, son posibles; parece preferible este último, ya que el uso deponencial es decisivo en el lenguaje subyacente de los LXX. No es posible la traducción puramente pasiva (fue visto «por» Cefas, etc.), ya que exigiría la partícula «por». Cf. Vögtle, *Osterglauben* (cf. nota 25), 38s.

30. Cf. Vögtle, *Osterglauben,* 40ss, y Hoffmann, *Auferstehung* (TRE IV), 492s (contra W. Michaelis, en ThWNT V 358-361). Vögtle 43 y Hoffmann 491 señalan que el término correspondiente del AT hebreo, *ra'ah,* incluye también el momento de la visión sensible.

31. Stuhlmacher, *Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!:* ThQ 153 (1973) 244-251, aquí 240. *Ibid.:* «Aquí, en el reencuentro y nuevo encuentro con el Crucificado por la autoridad del Dios, que, como dice la Oración de las 18 bendiciones resucita a los muertos, está la raíz de la fe cristiana en la resurrección».

32. Cf. nuestros análisis en este capítulo, bajo VI.

afirmación sobre las apariciones es el precipitado de lo vivido realmente, de esa experiencia originaria de los discípulos que constituye el origen de la fe pascual.

c) *El contenido concreto del enunciado sobre la «aparición»*

La observación de que detrás de la afirmación sobre las apariciones (*ophthe* + dativo) está muy probablemente la fórmula veterotestamentaria de la teofanía o aparición de Dios, puede contribuir a un mayor esclarecimiento del contenido de dicha afirmación[33]. Habida cuenta de que el texto de 1 Cor 15,3-5.6s está redactado en griego, y utilizando el lenguaje de los LXX, el uso de la fórmula teofánica en los LXX resulta especialmente interesante para nuestro propósito. Pero en los LXX la fórmula de las apariciones de Dios no designa *visiones* proféticas o apocalípticas (visiones y revelaciones)[34], sino la manifestación de la presencia salvífica de Dios[35]; por una parte, la presencia salvífica de Dios en la era de los antepasados hasta David y Salomón (por ejemplo Gén 12,7[36]: «Entonces se apareció el Señor

33. Cf. Vögtle, *Osterglauben*, 44ss; Hoffmann, *Auferstehung* (TRE IV), 491ss; H.W. Bartsch, *Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens*, en H. Temporini—W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, parte II, vol. 25/1, Berlin-New York 1982, 794-843, especialmente 804ss. 820ss. Goppelt, *Theologie des NT*, 283, nota 14, y 290, nota 27, señala con razón que las afirmaciones *ophthe* deben diferenciarse claramente de los relatos helenísticos sobre aparición de héroes raptados o de hombres divinos (en su terminología no habría que decir *ophthe*, sino *phaneie*). Los textos helenísticos sobre apariciones no constituyen ninguna objeción contra la realidad de los encuentros de Jesús resucitado. Si se afirma algo aparentemente similar en diferentes contextos, hay que examinar exactamente lo que se dice, quién lo dice, por qué y con qué fundamento.

34. Sobre ellas, cf. por ejemplo H.F. Fuhs, *Sehen und Schauen. Die Wurzel hzh im Alten Orient und im AT. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang*, Würzburg 1978. Aquí 256: Jer y Ez acentúan por primera vez la adhesión a la palabra y un extraño distanciamiento frente a la visión.

35. Esto lo ha analizado perfectamente Bartsch, *Osterglauben* (cf. nota 33); cf. para el tema siguiente su trabajo. Hay que distinguir claramente entre *ophthe* + dativo como terminología teofánica para designar la presencia salvífica de Dios en el tiempo de los antepasados y en el tiempo final, por una parte, y las apariciones/visiones proféticas (*orasis, orama:* Núm 24,3s; Is 1,1; 13,1; Ez 1,1.28 y *passim*) para designar la recepción de la revelación (de la palabra) de Dios y las visiones apocalípticas *(apokálypsis)*, por otra parte. Es interesante observar que Hen et distingue entre visiones del vidente (tuve visiones, vi: 39,4.6.10; 40,1 y *passim*) y la interpretación en el sentido de la promesa aún no cumplida («cuando aparezca el Elegido»: 52,9; cf. 69,29 y otros *passim*); también 4 Esd distingue expresamente entre el hecho de la revelación provisional *(apokalyptein)* y la salvación definitiva (que «aparecerá»). Cf. Bartsch, *Osterglauben*, 828-833. Se impone, pues, la cautela en el uso del término «revelación» para designar las apariciones de Yavhé en el AT y del Resucitado en el NT.

36. También Gén 17,1; 18,1; 26,2.24; 35,9; Ex 3,2.16 y *passim;* 2 Re 22,11 y *passim*.

a Abrahán y le dijo»; hebr. *wajera el* = LXX *ophthe* con dativo = se apareció, se dejó ver); y por otra, la presencia salvífica de Dios prometida para el tiempo final (por ejemplo LXX Sal 83,8[37]). Esta presencia salvífica de Dios en el pasado y en el futuro es para los LXX un acontecimiento que se comunica al hombre, no sólo a través de su interioridad (espíritu, alma, conciencia), sino abarcando todo su ser corpóreo y afectando también a sus sentidos.

Para una comprensión más profunda es muy importante la circunstancia de que los LXX señalan en 1 Re 11,9 el término de todas las apariciones de Yahvé: la apostasía de Salomón, su inclinación hacia el tipo de soberanía despótica oriental y la idolatría, canceló definitivamente la aparición de Yahvé, su presencia salvadora. «Yahvé no se aparecía ya como se había aparecido a los antepasados y a David y Salomón. Esto parece chocante porque la Biblia habla de visiones de los profetas, de las grandes visiones de Ezequiel y de Isaías. Pero nunca dice de un profeta lo que dice de Abrahán o de Salomón: *ophthe Kyrios auto*»[38]. Por eso no hay más apariciones de Yahvé en la historia postsalomónica de Israel, según los LXX. «Sólo en conexión con acontecimientos apocalípticos se utiliza de nuevo la fórmula»[39]. Esta designa entonces el acontecer final como retorno de la presencia salvadora de Dios. Por eso, si 1 Cor 15,5.6s expresa el encuentro del Mesías Jesús resucitado mediante el término *ophthe* con dativo como aparición de Dios, no lo considera simplemente una experiencia de revelación, sino el acontecimiento que manifiesta la presencia salvadora última y definitiva de Dios, con la que se hace realidad su presencia salvadora del tiempo final. Así comienza definitivamente con el Jesús resucitado, manifiesto en la «aparición», la cercanía del reinado de Dios traído ya por el Jesús terreno como realidad presente[40]; y el proceso escatológico determina toda la vida de los testigos.

d) *El tema de la designación originaria de la experiencia pascual*

Los textos que nos han llegado no nos informan sobre la forma primitiva, eventualmente semita, que se oculta detrás del término *ophthe*. A este término de los LXX y del nuevo testamento corres-

37. También LXX Sal 101,17; LXX Is 33,10s; 35,2; 66,18; 2 Mac 2,8 y *passim*.
38. Bartsch, *Osterglauben*, 824.
39. *Loc. cit.* 825s.
40. Goppelt, *Theologie des NT*, 283s: «En las apariciones de pascua se renueva, pues, para los discípulos la aproximación de Dios mediante Jesús, que era la finalidad de la actividad terrena de éste. En ellas Jesús les habla de nuevo en nombre de Dios y les otorga su comunión y la de Dios».

ponde en el antiguo testamento hebreo la formación nifal de *ra'ah*. Paul Hoffmann ha intentado descubrir por otra vía la designación eventualmente originaria de la primera experiencia pascual por parte de la comunidad primitiva. Su hipótesis[41] es que Pablo pudo referirse deliberadamente en Gál 1,12.15s, con el giro «revelación» por Dios de su Hijo resucitado (hebrero *galah* = *apokalyptetai*), al criterio, decisivo a juicio de sus adversarios gálatas, para la legitimidad de los apóstoles de Jerusalén (cuya autoridad aducían contra él), y que, en consecuencia, el giro designaba originariamente la experiencia pascual de los apóstoles. Esta designación eventualmente auténtica –asumiendo y rebasando el lenguaje apocalíptico al mismo tiempo– significaría, junto con el giro «revelación (*apokalypsis*) del Hijo» (del hombre), la manifestación *escatológica* por Dios de la elevación, no sólo futura, sino ya *presente* del Crucificado, que se hará patente en la inminente parusía al mundo entero, pero que ya ahora cambia irrevocablemente el tiempo histórico y transforma a los hombres en testigos (cf. también 1 Tes 1,10 y Lc 10,21s/Mt 11,25-27). El texto de 1 Cor 15,5.6s sería entonces –recurriendo al lenguaje de los LXX– una helenización de este enunciado originario. Pero tal intento de reconstrucción hipotética no es susceptible de confirmación. Por eso la designación más antigua, hebrea o aramea, de la experiencia pascual sigue siendo una incógnita.

e) *Resultado*

Hemos visto que el término *ophthe* de 1 Cor 15,5.6s es reflejo y expresión (primitiva, aunque no originaria) de una experiencia muy densa que constituye la raíz de la fe pascual. El contenido de esta experiencia pascual originaria es: 1) el acontecer de la aparición en devenir (aoristo perfecto *ophthe*) de Jesús por el poder *de Dios;* 2) su estado (perfecto durativo, *egegerthai*) manifiesto de resurrección y elevación hacia una nueva unidad con Dios, desde la cual él –como el propio Yahvé invisible– puede hacerse presente (aparecer) y preparar testigos; y 3) este comienzo definitivo del tiempo final, de la autoapertura gratuita y salvífica de Dios. De la aparición del Resucitado se sigue secundaria, pero independientemente, el envío de los testigos (el momento de legitimación); en este sentido las apariciones –como manifestación definitiva del evangelio por la presencia salvadora de Dios mediante Jesús– poseen de hecho un significado fundamental

41. Hoffmann, *Auferstehung* (TRE IV), 494s.

como raíz de la fe y base del apostolado y de la Iglesia (esta consecuencia innegable de la presentación del Resucitado por su libre iniciativa, de un lado, y del mandato misional de los discípulos por él, de otro, figura también en los relatos de apariciones de los evangelios).

3. *El testimonio de Pablo sobre la propia experiencia y la exposición de los Hechos de los apóstoles*

Pablo confirma el testimonio de los testigos primitivos, recibido por él, partiendo de su propia experiencia (cf. su experiencia de Damasco).

a) *Diferente terminología*

Pablo asume la terminología de las apariciones contenida en 1 Cor 15,5.6s como designación adecuada de su propia experiencia de Damasco (1 Cor 15,8: *ophethe kamoi*). Aunque su experiencia de Pascua –debido a su diferente relación, indirecta, con el Jesús terreno y a la notable distancia temporal (de varios años) de los que compartieron con él las apariciones pascuales originarias– se sale, según el propio juicio de Pablo, del marco de las restantes experiencias pascuales de Pascua como un caso especial, el Apóstol supone, sin embargo, la igualdad cualitativa de las experiencias.

Pero Pablo puede caracterizar su propia experiencia pascual de Pascua, en una terminología totalmente distinta, como conocimiento personal y experiencial (cf. los giros pasivos) de Jesucristo: fue atrapado por el Cristo crucificado, pero él no le atrapó a su vez plenamente (Flp 3,8-14). Y cuando es retado a un debate directo con los negadores de su legitimidad como apóstol y a una defensa argumentativa, puede calificar su experiencia pascual, con referencia deliberada al lenguaje de las visiones sobre la vocación profética, como un «ver» al Señor que es fundamento de apostolado (1 Cor 9,1; cf. Is 6,1.5; Jer 1,12). O puede designarla, en otro sentido aún, en relación con las palabras de Yahvé a los profetas, como «revelación» o, más exactamente, «descubrimiento» *(apokálipsis)* del Hijo resucitado por Dios y por tanto como recepción del evangelio, o como elección y llamada para ser apóstol de los paganos (Gál 1,12.15s; cf. Is 49,1ss; Jer 1,5).

b) *El contenido global*

De los textos se desprende que Pablo no consideró el acontecimiento de Damasco como verdadera *conversión*, sino como *vocación*[42], concretamente en referencia a relatos de vocación profética. La visión del *Kyrios* y el «descubrimiento de Jesús como Hijo de Dios y del contenido de su evangelio (incluyen) la resurrección de Jesús como aspectos esenciales»[43]. Pablo, pues, vio al Señor (1 Cor 9,1) (elevado por la resurrección), según su testimonio, como último y extemporáneo testigo de las apariciones del Resucitado (1 Cor 15,8). Esta visión le trajo el conocimiento de Jesucristo (Flp 3,8). El contenido de este conocimiento es, según Gál 1,16, Jesús como Hijo de Dios. El conocimiento recibido con la aparición de Jesús resucitado provoca, pues, el cambio fundamental en la vida de Pablo (cf. Flp 3,7-12).

Es cierto que Pablo conocía ya el aserto de la resurrección y de la mesianidad de Jesús por la predicación cristiana primitiva (la fe pascual del cristianismo es anterior a la fe pascual de Pablo). Pero precisamente este aserto de la resurrección y la mesianidad de un hombre *maldecido* por la ley de Dios, porque tal aserto está contra la ley (Dt 21,23; Gál 3,10-14), es inaceptable para el orgulloso fariseo Pablo, cuyo timbre de honor es la ley de Dios. El Mesías crucificado es para él un escándalo (1 Cor 1,23), y por eso «el fanático de las tradiciones de los antepasados» persigue a los seguidores de este Cristo (Gál 1,13s; cf. Flp 3,6)[44]. *Sólo* cuando *Dios* le descubre al Crucificado como Resucitado, como el Hijo de Dios entronizado, y éste le sale al encuentro como tal, el irreprochable fariseo Pablo se rinde. De este modo aceptará a este Crucificado como Mesías y él será el contenido de su evangelio; y también de ese modo el aserto de los cristianos perseguidos queda verificado para él con la resurrección del Crucificado. Dios mismo con su intervención soberana en Pablo provocó el cambio total de su vida.

42. Esta distinción no es irrelevante. Las dos categorías poseen una estructura diferente que puede ser decisiva para la comprensión del tema. El sujeto de mi conversión soy yo mismo (sin excluir una acción divina mediatizada subjetivamente). El sujeto de mi vocación es otro (que me interpela de tal forma que yo siento su llamada como algo que me llega de fuera).

43. Vögtle, *Osterglauben* (cf. nota 27), 65; cf. también G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca ³1987, 54 ss.

44. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus*, 110ss, muestra que las afirmaciones paulinas no permiten concluir que Pablo persiguiera a las comunidades cristianas por su crítica (¿radical?) a la ley. El escándalo del Mesías crucificado era ya motivo suficiente para inducir a Pablo a proceder contra los cristianos.

c) *Distinción entre la experiencia pascual y las vivencias visionarias y experiencias posteriores del Espíritu*

Por lo demás, Pablo distingue netamente entre sus vivencias visionarias posteriores, las «visiones y revelaciones del Señor», con que fue favorecido (cf. 2 Cor 12,1-7; pero también 1 Tes 4,15; 1 Cor 15,51; Gál 2,2; Rom 11,25)[45], y su experiencia de Damasco. A esta experiencia la califica expresamente de *última* aparición de Pascua (1 Cor 15,8); y nunca considera aquéllas como repeticiones de lo que le sucedió en este primer encuentro fundamental, radicalmente transformador, con Jesús como Mesías, Hijo de Dios y Señor; sólo en este encuentro basa su evangelio central y su conciencia misionera.

También otros autores neotestamentarios destacan las apariciones de pascua como algo originario e inicial y, por tanto, irrepetible, frente a las visiones y experiencias espirituales posteriores (cf. Hech 7,55s; Ap 1,10ss; 4,2ss y *passim*). Cabe afirmar, además, que las tradiciones neotestamentarias más antiguas distinguen claramente entre las apariciones del Resucitado y la recepción del Espíritu: «Si estas apariciones estuvieron reservadas a un grupo reducido de testigos (1 Cor 9,1; 15,8), ningún cristiano quedaba excluido de aquella recepción del Espíritu (Gál 3,2ss; 1 Cor 12-14)»; en Jn 20,29; Ef 4,10; 1 Pe 1,10s, donde el Espíritu aparece como don de Cristo resucitado, encontramos un «reflejo de la tradición pentecostal»[46].

d) *La experiencia paulina de Damasco en la exposición de los Hechos de los apóstoles*

Dada su fuerte influencia hasta nuestros días, conviene abordar aquí, siquiera brevemente, la exposición posterior de los Hechos de los apóstoles sobre la experiencia de Pablo camino de Damasco[47]. Lucas no puede contar a Pablo entre los *apóstoles*, debido a los criterios que él mismo establece en Hech 1,21s (sólo puede ser testigo de la resurrección y apóstol el que fue también testigo de la actividad terrena de Jesús). Y dado que las apariciones de Pascua concluyen, según su

45. Cf. entre otros, K. H. Schelkle, *Im Leib oder ausser des Leibes. Paulus als Mystiker:* ThQ 158 (1978) 285-293; A. T. Lincoln, *Paul the Visionary:* NTSt 25 (1979) 204-220; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, 1969,180 (sobre 1Cor 9, 1): en la idea del apóstol, el elemento constitutivo es el envío por el Señor resucitado, y ninguna visión puede otorgar esta dignidad.

46. Ambas citas están tomadas de J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1981, 39s.

47. Para el tema siguiente, cf. G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus*, Stuttgart 1965; Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, Göttingen 1970, 51-135; Roloff, *Apostelgeschichte*, *passim*.

concepción, con el acontecimiento de la ascención (Hech 1,9ss), *Pablo tampoco pudo haber asistido a ninguna aparición última del* Resucitado, sino que tuvo simplemente una visión de Cristo, que le sale al encuentro desde el cielo (Hech 9,3 contra 1 Cor 15,8). Es cierto que Lucas destaca esta visión –siguiendo la tradición–, frente a las otras visiones celestiales, como un acto singular de autopresentación del Resucitado y Elevado (Hech 26,14-18), que consagra a Pablo como *testigo* especial del Resucitado de cara a la misión entre los paganos (Hech 26,16; cf. 22,15)[48]. Aunque Lucas se aproxima en este sentido a las propias declaraciones de Pablo, su exposición de la experiencia de Damasco difiere claramente de la exposición paulina. Lucas ilustra la experiencia paulina de Damasco con temas de los relatos populares de conversión helenístico-judíos (cf. por ejemplo la novela *José y Asenet*), como un cambio desencadenado por la aparición de un *resplandor* en el cielo (Hech 9,3s; cf. 22, 6s; 26,13s)[49]. De ese modo Lucas difiere claramente de la autopresentación de Pablo. Éste no considera su experiencia de Damasco como una simple conversión (los primeros asertos sobre apariciones y relatos de los evangelistas tampoco emplean una terminología de conversión ni de iluminación). La exposición lucana, pues, *no* refleja la vivencia paulina del acontecimiento de Damasco.

4. *Resumen y exposición esquemática de los datos verificables históricamente*

El esquema de la p. 128 (partiendo de los análisis del capítulo segundo y de este capítulo tercero) intenta recoger los datos históricamente más importantes en función de su relevancia para el tema de la resurrección y de las apariciones de Jesús.

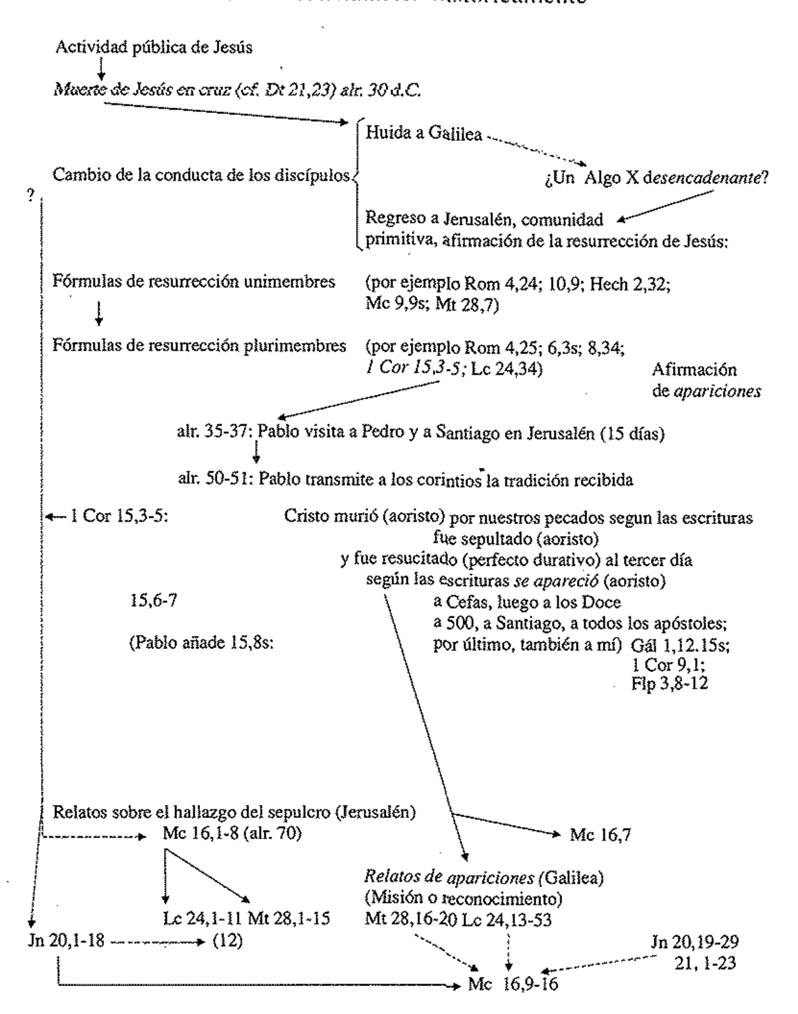
Hay que recordar que la muerte de Jesús en cruz determinó el regreso de los discípulos a Galilea. Pero, ¿cuál fue el suceso (X) que desencadenó su vuelta repentina a Jerusalén y el aserto de la resurrección de Jesús tal como figura en la fórmula más primitiva? La respuesta se encuentra en las primeras ampliaciones de esta fórmula, que hablan de «apariciones» (1 Cor 15,5.6s; Lc 24,34 y *passim*). Pablo, entre otros, recibe y transmite este testimonio. La tradición

48. Burchard, *Der Dreizehnte Zeuge*, 119-124; Lc no presenta la experiencia paulina de Damasco como última aparición de Pascua, sino como elección de un testigo, y define la relación de Pablo con los Doce («apóstoles») en estos términos: «Pablo no es uno de ellos, pero es lo mismo que ellos» (*loc. cit.* 136).

49. Burchard, *Der Dreizehnte Zeuge*, 88; Roloff, *Apg*, 144s. Por eso Roloff interpreta el relato de la conversión de Pablo Hech 9,1-22 como «leyenda de conversión orientada eclesiológicamente», cuyo punto de arranque en la historia de la tradición es posiblemente una afirmación como la de Gál 1,23 (146).

premarcana lo reproduce en el anuncio de Mc 16,7b. Los grandes evangelios lo incluyen en los relatos de las apariciones (de los cuales la conclusión secundaria de Marcos es un resumen historizante). Todos los relatos del sepulcro dependen de su versión más antigua en Marcos (o de un modelo premarcano), cuyo origen se desconoce.

Resurrección y apariciones de Jesús:
hechos constatables históricamente



5. *Dificultades ideológico-hermenéuticas de los datos neotestamentarios*

Según los primeros testigos del nuevo testamento, la fe pascual surgió a raíz de una nueva experiencia de los discípulos –añadida a la experiencia del Jesús terreno y de su muerte en cruz–, y esta experiencia nueva tuvo su causa en el encuentro y la autopresentación («aparición») del Jesús crucificado como el Resucitado. Esto no aclara aún la naturaleza de este encuentro y autopresentación, que permanece como cuestión abierta.

Ahora bien, lo obvio es aceptar estos datos primeros de los *testigos neotestamentarios, si no hay dificultades culturales o hermenéuticas* en contra –prescindiendo ahora de la opción por un ateísmo radical–. Pero muchos estiman que la aparición de un Resucitado es inimaginable o, más radicalmente, impensable.

a) *Dificultades en el pensamiento griego antiguo*

Tales dificultades no son nuevas. La predicación cristiana tuvo que afrontarlas, por ejemplo, cuando se produjo el tránsito hacia el horizonte del pensamiento griego, que consideraba incomprensible e impensable la resurrección corporal o la rechazaba como una mala mitología. Esto se advierte ya en el discurso del Areópago, Hech 17, 31s, que provocó una actitud de desprecio o mofa entre los filósofos populares de Atenas ante el aserto de Pablo sobre la resurrección. El contraste aparece con mayor agudeza aún en la crítica del cristianismo que hace el filósofo platónico Celso (alrededor de 178 d.C.)[50]. Así se comprende que ya el filósofo neoplatónico Porfirio (alrededor de 233-305) –como muy posteriormente Reimarus (1694-1768)– considere los pasajes de los evangelios sobre las apariciones de Jesús, supuestamente lleno de incoherencias, como fantasías y mitos[51].

50. El libelo anticristiano del platónico Celso, *Doctrina verdadera* (alrededor de 178), está recogido en su mayor parte en el escrito de réplica de Orígenes; para nuestro propósito, cf. especialmente Orígenes, *Contra Celsum* V 14; para el transfondo de la controversia, cf. C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955; K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt-Bern 1980.

51. Los fragmentos del escrito de Porfirio, *Contra los cristianos*, fueron editados por A. von Harnack en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1916, H. 1 y Berlin 1921, H. 1 y 2.

b) *Dificultades específicamente modernas*

Las dificultades culturales y hermenéuticas presentan nuevas dimensiones desde finales del siglo XVIII. El programa de la Ilustración, que es la emancipación crítica frente a los modelos tradicionales y la instauración del pensamiento autónomo, da un gran impulso a la investigación histórico-crítica. Este impulso se combina con un racionalismo deísta que excluye la intervención divina en el mundo y más tarde con la ideología mecanicista y materialista de las ciencias naturales de la época y del positivismo, que sólo admiten una realidad «natural». Desde entonces se empezó a explicar «racionalmente» en la investigación histórico-crítica, al igual que otros fenómenos históricos, la génesis de la fe pascual dentro de un inmanentismo histórico, a saber, por relación y analogía con otros acontecimientos constatables. «Racional» significa aquí acorde con las posibilidades conceptuales de la razón —posibilidades que son, a su vez, históricas, pero que no se reconocen como tales. La afirmación absoluta de esta idea de la realidad no dejó ningún margen a la realidad de la resurrección y de las apariciones del Resucitado afirmadas por los testigos neotestamentarios. Lo que afirmaban estos testigos era fruto, si no de un engaño intencionado, al menos de una interpretación inconsciente de su propia experiencia. El núcleo admisible de su aserto podía ser sólo un hecho explicable por la vía racional y natural. De ese modo la realidad de la resurrección y de las apariciones quedaba reducida a una realidad explicable –con datos y procesos verificables históricamente–, una realidad puramente natural.

En el apartado siguiente abordaremos aquellos conceptos (reduccionistas) con los que se intenta explicar el origen de la fe pascual sin el supuesto de unos acontecimientos extraordinarios ocurridos después del Viernes Santo. Tales conceptos no excluyen necesariamente la fe en la resurrección personal de Jesús, como se verá a continuación.

IV. Exposición y crítica de los intentos de explicación histórico-genética

David Friedrich Strauss (1808-1874) formuló ya con toda claridad y agudeza los problemas y los puntos de vista que determinan las interpretaciones reduccionistas hasta hoy. Apenas hay una idea nueva importante en los recientes intentos de interpretación reduccionista que no figure ya de algún modo en el siglo XIX y especialmente en este autor. Otro tanto cabe decir de sus propuestas explicativas: él sigue estando presente en formas más o menos modificadas. Esto permite preguntar si tal intento de explicación se basa en los hechos y por eso

convence, o si ha alcanzado una especie de plausibilidad y autoevidencia interna dentro de una concepción de la realidad subyacentes y ya arraigada en la conciencia de amplios círculos y dentro de un proceso paralelo de tradición científica que perpetúa las perspectivas de Strauss. En todo caso, es preciso realizar un análisis serio de las interpretaciones reduccionistas de la fe pascual y de su génesis en la concepción straussiana. Por eso abordaremos con algún detenimiento esta concepción del siglo XIX, antes de analizar brevemente dos intentos de explicación protestante más recientes (Bultmann y Marxsen) y otros dos católicos (Schillebeeckx y Pesch).

1. *La explicación psicológica de las apariciones según David Friedrich Strauss*

La obra en dos volúmenes, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (La vida de Jesús elaborada críticamente), Tubinga 1835-1836[52], que Strauss había compuesto como repetidor en la cátedra de teología evangélica de Tubinga, puso fin bruscamente a su carrera teológica. En años posteriores publicó una versión popular de la obra con el título *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (La vida de Jesús elaborada para el pueblo alemán [Leipzig 1863])[53], que tuvo varias ediciones hasta la Primera Guerra Mundial. En ambas obras estudia Strauss, entre otras cosas, el origen de la fe pascual.

a) *Los principios hermenéuticos de Strauss*

Strauss se propone explicar toda la historia de Jesús y, por consiguiente, también la historia de Pascua por la vía histórica, es decir, recurriendo al «juego recíproco de factores finitos». «La historia sólo se ocupa de este juego recíproco de factores finitos; su ley fundamental es la causalidad, en virtud de la cual cada efecto perceptible presupone una causa en el conjunto de las fuerzas naturales; la intervención de una causa sobrenatural no perteneciente a este conjunto destruiría la estructura del acontecer e imposibilitaría la historia»[54].

Strauss considera que esta concepción de la historia como juego recíproco de fuerzas finitas posee un valor general; «esta concepción –dirá posteriormente–, está tan arraigada en la nueva cultura que la

52. Citado desde ahora como LJkr^1 (1.ed.).
53. Citado desde ahora como LJdtV y según la 18. edición no modificada (Stuttgart s.f., alrededor de 1910).
54. LJdtV I,2.

opinión o el aserto de que una causa sobrenatural, un dinamismo divino, ha intervenido directamente en algún punto sería considerado como un caso de ignorancia o de engaño»[55]. Como «la intervención directa de lo divino en lo humano pierde así toda probabilidad», los aspectos extraordinarios y sobrenaturales de la Biblia son, a su juicio, de carácter ahistórico y mítico[56]. Y los mitos, para Strauss, «no son sino un ropaje literario de ideas cristianas primitivas, hasta formar espontáneamente una leyenda poética»[57].

b) *Rechazo de la resurrección y de las apariciones de Jesús como realidades subyacentes a la fe pascual*

Strauss excluye la posibilidad de admitir la resurrección y las apariciones de Jesús como acontecimientos reales: «Para aceptar un milagro tan inaudito como algo real debería estar testificado de tal forma que la falsedad de tal testimonio fuese menos probable que la realidad de lo que testifica»[58]. Pero ocurre lo contrario: (1) En primer lugar, ningún testimonio procede de testigos oculares (Strauss no tiene en cuenta que tales testimonios puedan apoyarse en una comunicación de testigos oculares y coincidir con éstos); (2) en segundo lugar, los informes de los evangelios no concuerdan entre sí (Strauss parte del supuesto erróneo de que los evangelios pretendían referir los hechos literalmente; él es ajeno al tema de los diversos géneros literarios de los textos y a su relación recíproca en la historia de las tradiciones); (3) en tercer lugar, se contradicen en su descripción del comportamiento del Resucitado (por ejemplo, éste entra en la casa estando las puertas cerradas y, sin embargo, se le puede tocar y palpar como a un ser corporal).

55. LJkr I[4] (4. ed. 1840) 81.

56. LJkr[1] I,2; cf. también F. Courth, *Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns*, Göttingen 1975, especialmente 79-85.

57. LJkr[1] I, 75. Hay que tener en cuenta en toda esta cuestión, que Strauss parte del falso supuesto de que los escritos bíblicos pretenden hacer historia en todas las partes narrativas de igual modo. Así, busca siempre unilateralmente los contenidos narrados. Deja de lado los diversos géneros literarios de los textos y su correlación literaria e histórica. De ese modo aparece deformada la verdadera intención enunciativa de los textos. Courth,

Pero no son primariamente estas razones (no muy só
demás) las que esgrimen Strauss y muchos de sus segu
negarse a aceptar como real «un milagro tan inaudito». L
razón es más profunda y se encuentra en el plano de
teórico. Esta razón se insinúa ya en la siguiente observació
"un muerto ha resucitado" se compone de dos partes ta
torias entre sí que, si se quiere aceptar una, desaparece l
difunto ha vuelto a la vida, lo obvio es pensar que no h
realmente (lo cual Strauss niega con razón); y si murió re
difícil creer que haya vuelto a la vida»[59]. Aparte de que Str
aquí la resurrección como animación y no como otorgam
vida radicalmente nueva, ambos supuestos son para él, no s
de creer, sino absolutamente impensables.

Si Strauss niega a la resurrección y a las aparicione
de «realidad en cuanto hechos históricos» (lo cual signi
realidad sin más), las considera, sin embargo, como «verda
(que deben interpretarse en un sentido puramente antropol
aparentemente histórico y fáctico sería la mera envoltura
suprahistórica imperecedera: la resurrección significa que
lo divino y lo humano, presente en el ser humano en g
modo visible en Jesús), aflora a la conciencia de la nueva
Posteriormente, Strauss abandonó esta posición formal e i
proponer un realismo psicologista (presente en cierto mo
principio), y una religión liberal y burguesa de la humani
histórico sería el modelo del ser humano desarrollado e
aspectos, que se transmite en la historia mediante la fe in
resurrección.

c) *El programa de una explicación psicológica de las*

La explicación histórica de los hechos por el «juego
fuerzas finitas», que excluye la intervención (e incluso la c
de Dios significa, aplicada a los textos pascuales, lo sigu
encontramos... el lugar decisivo donde nosotros reconoc
a los relatos sobre la reanimación milagrosa de Jesús, la

tenido de esos relatos, es decir, el origen de la fe en la resurrección de Jesús sin hechos milagrosos»[61].

Strauss ataca a esos «apologistas que pretenden convencer al mundo de que, sin reconocer la resurrección de Jesús, es imposible explicar la génesis de la comunidad cristiana. No, dice con razón el historiador; lo que hay que reconocer es que los discípulos creyeron firmemente que Jesús había resucitado; y esto basta para explicar su comportamiento ulterior»[62]. De este modo Strauss deja sin contestar la pregunta de cómo llegaron los discípulos a esa firme creencia. Strauss se limita a observar: «El origen de esa creencia, el elemento fáctico en la resurrección de Jesús, es una cuestión abierta que el investigador puede contestar de un modo u otro, sin que el origen del cristianismo resulte así más difícil o más fácil de concebir»[63].

Pero con esta observación no se lleva a efecto el programa de «hacer comprensible la génesis de la creencia en la resurrección de Jesús sin suponer la existencia de un hecho milagroso». Por eso Strauss aborda el intento de una «explicación psicológica de las apariciones de Jesús resucitado»[64].

d) *La explicación psicológica de las apariciones*

Strauss toma como modelo inicial la experiencia paulina de Damasco. Se puede considerar esta experiencia «como una visión que Pablo atribuyó a una causa externa..., pero que se produjo sólo en su interior»[65]. Cuando él habla de una revelación del Hijo *en él* (Gál 1,16: *en emoi),* «subraya la interioridad del fenómeno». Incluso cuando «concibe a Cristo elevado como un ser real y presente extraordinariamente, y se representa la aparición como algo plenamente objetivo», ello no impide que «haya que considerarlo como algo meramente subjetivo, como un hecho de su vida psíquica interna». Por lo demás, «ciertos estados anímicos desbordantes no son raros en él»[66], y nada tendría de extraño que unos acontecimientos que «afectaron hondamente a su ánimo... y ocuparon día y noche su pensamiento... derivasen al fin en una revelación, en un supuesto mandato del Cristo, que se le presenta en sueños o en estado de vigilia».

De ahí que también su conversión se realizara «de modo natural»: por una parte, Pablo no había encontrado ninguna satisfacción profunda

61. LJdtV I, 148.
62. *Ibid.*
63. LJdtV I,148s.
64. LJkr[1] II, 657.
65. LJdtV I 154.
66. Todas las citas están tomadas de LJdtV I,155; lo que sigue, *loc. cit.* I,156.

en su afán de santidad farisea; por otra parte, había recibido impresiones favorables sobre los nuevos fieles del Mesías (ellos mostraban «una paz serena, una alegría profunda aun en los sufrimientos, que contrastaba con el celo inquieto y amargo de su perseguidor»). Esto provocó «en su ánimo una tensión y una lucha interior» «que él pudo reprimir por algún tiempo violentamente y quizá redoblando el celo contra la nueva secta, pero que se descargó al final en una crisis espiritual decisiva»[67]. Pablo se formularía «en horas de desánimo y de tristeza íntima» la pregunta: «¿quién tiene razón, tú o el galileo crucificado al que siguen esas personas? En esta situación es fácil que, dada su idiosincrasia orgánica y espiritual, sufriera un éxtasis en el que se le aparecía el Cristo que él había perseguido tan fanáticamente, en toda la gloria que sus seguidores tanto ponderaban»[68].

Strauss transfiere este modelo inspirado en Pablo (que ya conocía la idea de la resurrección de Jesús) a los primeros discípulos (que tuvieron que «producir» esta idea[69]), y deriva ciertas «conclusiones sobre el origen de la fe en la resurrección de Jesús»: «Si había esta afinidad con la aparición de Cristo que determinó el tránsito del apóstol Pablo del judaísmo fariseo a la nueva comunidad del Mesías, y si las apariciones que acompañaron el inicio de la fe en Jesús como Cristo resucitado en los antiguos discípulos fueron sustancialmente de la misma naturaleza, entonces se trata también de procesos interiores que los sujetos pudieron representarse como percepciones externas, pero que nosotros tenemos que considerar como hechos de un psiquismo excitado, como visiones»[70].

Concretamente, Strauss reconstruye así el proceso: «Durante varios años de convivencia con ellos (los discípulos), Jesús pasó a ser el Mesías esperado, pero su muerte, que ellos no podían conciliar con su idea del Mesías, les había dejado totalmente decepcionados». Sin embargo, una vez pasada la primera impresión y en la calma de su Galilea natal, «su fe en Jesús pudo haber despertado de nuevo». Y así «surgió en ellos la necesidad psicológica de superar el contraste del fracaso de Jesús con la idea que anteriormente tenían de él, y de asumir en su concepto del Mesías la nota del sufrimiento y de la muerte»[71]. Esto sólo era posible si la muerte del Mesías –no prevista en la expectativa judía de la época– no se concebía como la caída en el reino de las sombras, sino como elevación a Dios e ingreso en la

67. Todas las citas –salvo lo puesto entre paréntesis (LJdtV 1,156)– están tomadas de LJkr[1] II,656s.
68. LJdtV I,156s.
69. LJkr[1] II,658.
70. LJdtV I,157; algo similar ya en LJkr[1] II,657.
71. Las tres citadas en este orden, tomadas de JLkr[1] II,658.661.659.

gloria mesiánica. Mas, para llegar a esta perspectiva se precisaba un «tiempo de preparación en Galilea» bastante prolongado (mucho más que la próxima fiesta de Pentecostés)[72]. En ese intervalo los discípulos buscaron juntos la iluminación y la certeza. «Escudriñaron»[73] las Escrituras en busca de alusiones a un Mesías que padece y muere; Strauss cree verlo confirmado en Lc 24,26s. 44ss[74]. Este examen bíblico les ayudó especialmente a recuperar su fe. La convicción de que Jesús era el Mesías a pesar de su muerte, iba acompañado de la idea de que él –más aún que Henoc y Elías[75]– había sido elevado corporalmente a Dios y, por tanto, había resucitado. Así llegaron los discípulos después del Viernes Santo, en un largo proceso de lucha interior y de búsqueda intensa en las Escrituras, a «la idea de la reanimación de su maestro ajusticiado», y así pudieron salvar su obra del fracaso[76].

También cabe pensar, sin embargo –continúa Strauss– que «estas impresiones derivasen a veces, sobre todo en mujeres, y con ocasión de asambleas y reuniones, en una verdadera visión»[77]. El pasar «de una excitación interna a la visión no representaba un gran paso», sobre todo en una mujer como María Magdalena, y aunque los discípulos de Jesús no poseían un temperamento visionario precisamente, Strauss estima que en el período después de la muerte de Jesús cabe suponer en ellos «un estado de ánimo, una exacerbación psíquica y nerviosa que pudo prevalecer sobre la disposición especial del individuo»[78]. Cabe suponer que «el estado anímico de los discípulos alcanzó al cabo de cierto tiempo ese clímax en el que éste o aquel individuo, o ésta o aquella asamblea entusiástica llegara a representarse al Cristo resucitado de un modo visionario»[79].

Strauss no niega que los discípulos se convencieron sinceramente de haber visto al Resucitado y de haber hablado con él; su testimonio

72. LJkr[1] II,662; la indicación de los Hech en el sentido de que los discípulos proclamaban en Jerusalén la resurrección de Jesús ya después de siete semanas, en la fiesta de Pentecostés, «carece de valor histórico» para Strauss. Posteriormente, en LJdtV (1863), Strauss abandona la hipótesis de una distancia temporal bastante larga entre la crucifixión de Jesús y la afirmación de su resurrección, basándose en su imposibilidad histórica, ya bien comprobada.

73. D.F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss,* 1872, Bonn [15]1903, 47.

74. LJkr;1 II,659s y LJdtV I,157s. Estos pasajes reflejan la celebración religiosa posterior de la comunidad; presuponen ya la existencia de la comunidad y no explican su formación. Cf. más arriba cap. 2,II.2b (3) y más abajo, cap. 4,III.2.

75. LJdtV I, 158.

76. *Der alte und der neue Glaube,* 46 (resumen de las exposiciones de LJkr y LJdtV).

77. LJkr[1] II,660; *loc. cit.,* 663 Strauss sabe (¿de qué?) que «fueron sin duda las mujeres las que tuvieron las primeras visiones»; cf. algo similar en *LJdtV I,159.*

78. LJdtV I,159.

79. LJkr[1] II, 662.

de la resurrección no fue una falacia intencionada. Pero ese testimonio se basa, por eso mismo, en un «autoengaño»[80] (proyección). El entusiasmo que se apoderó de ellos generó las visiones en cuanto fenómenos puramente subjetivos, psicógenos, sin realidad objetiva.

Los pasajes de Lc 24,30s.35 y Jn 21,13, como también la hipótesis de que en la época más primitiva la frecuente reiteración de la cena de Jesús «constituyó el mayor consuelo y el más fuerte lazo de unión de la pequeña comunidad», permiten suponer, según Strauss, que «fue principalmente la euforia durante esta cena lo que hizo derivar en algunos casos el recuerdo del Ausente en la supuesta aparición, incluso ante asambleas bastante numerosas»[81].

e) *Análisis crítico*

1. *El método histórico-crítico y la ahistoricidad de Dios.* El rechazo por Strauss de la resurrección de Jesús, basado en el prejuicio de que es impensable una nueva vida de un ser humano muerto, está relacionado con su concepto de lo divino, y éste a su vez con su concepto de la historia. Si lo divino representa una idea eterna supratemporal, un mundo ideal universal, reconocible siempre por el pensamiento[82], entonces sólo cabe contraponerle la historia concreta como conexión y juego recíproco (aleatorio) de fuerzas finitas: *tertium non datur*. Pero entonces también, desde el momento en que esta verdad ideal eterna de lo divino desaparece (como ocurre en el propio Strauss[83]), sólo resta –en una línea monista– esta historia (divinizada) sin Dios.

Aquí se confirma lo que ha señalado Eberhard Jüngel a propósito de Baruch Spinoza (1632-1677): paradójicamente, la intención originaria del método histórico-crítico es desligar a Dios de todo condicionamiento histórico, «un método que esté al servicio del interés general por la a-historicidad de Dios»[84]. Como ese método explica lo histórico mediante datos y principios generales, y sólo puede com-

80. *Der alte und der neue Glaube*, 47; algo similar en LJdtV I,149 y 159.
81. LJdtV I,160.
82. Cf., por ejemplo, en la recensión straussiana de W. Böhmer, *Theologische Auslegung des paulinischen Sendschreibens an die Kolosser*, en *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, Berlin 1835, vol. II, 40, la observación de que «el sublimado puro de ideas religiosas preparado a base de tales escritos... *no es más que* eso que también la filosofía... reconoce como verdadero».
83. Cf. Strauss, *Der alte und der Neue Glaube*.
84. E. Jüngel, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, en Id., y otros (eds.), *Verifikationen. Festschrift G. Ebeling*, Tübingen 1982, 499-521, aquí 513.

prender algo en la medida en que lo despoja de su peculiaridad, para ese método lo verdadero es lo general[85]. Pero la Biblia (y la fe cristiana) presenta una perspectiva totalmente distinta. Entiende la historia partiendo de la acción de Dios en ella. El hablar aquí de acción histórica de Dios no es un lenguaje figurado ni una superestructura interpretativa arbitraria, sino la expresión adecuada de la experiencia hecha con una realidad que irrumpe desde fuera y crea algo nuevo. Por eso los textos bíblicos nos presentan a un Dios que interpela a los hombres en acontecimientos concretos, especiales. Para decirlo con palabras de Jüngel: «La verdad es concreta»; merece llamarse verdad, «no a pesar de su historicidad, sino en ella»[86]. Por eso, para poder detectar el alcance de los testimonios bíblicos, el método histórico-crítico debe desarrollar un *plus* (no un *minus*) de conciencia histórico-crítica.

Precisamente las afirmaciones pascuales del nuevo testamento hacen plantear en forma aguda e ineludible la cuestión de si nosotros –en lugar de querer concebir la génesis de la fe pascual sin un «hecho milagroso»– no debemos (en palabras del propio Strauss) «reconocer la insuficiencia de la perspectiva natural e histórica sobre la vida de Jesús»[87].

2. *Supuestos problemáticos*. El intento straussiano de explicar la génesis de la fe pascual sin un «hecho milagroso», por una vía puramente histórico-genética o psicológica, partiendo de un proceso de fe recuperada, lucha interior, búsqueda en las Escrituras y una reflexión en la que los discípulos llegaron gradualmente a la idea de la resurrección del Jesús ajusticiado y su fe recuperada culminó, dentro de un estado anímico excitado, exaltado y entusiasta, en las visiones, ha impresionado a muchos hasta nuestros días y en creciente medida. Tal intento concuerda con esa concepción de la realidad que es propia de la conciencia cientificista y positivista general de las actuales sociedades posburguesas, y le sirve de orientación. Pero semejante intento de explicación es en sí mismo muy problemático. Trabaja con una serie de supuestos que no pueden defenderse en el nivel actual de conocimiento de los textos cristianos primitivos ni de la historia de su tradición. Baste aquí señalar lo siguiente:[88]

85. *Loc. cit.*, 512ss.519s. Se podría añadir, con R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung* (cf. nota 7), 36s, que también la conciencia (transcendental) moderna vive en una superioridad absoluta sobre la historia: gracias a la necesidad de su forma, es siempre superior a todo lo históricamente contingente, a todo cambio en decisiones y contenidos; no puede experimentar nada nuevo, es refractaria a la sorpresa y a lo imprevisible.

86. Jüngel, *Anthropomorphismus*, 520.

87. Cf. más arriba en nota 61.

88. Otras reflexiones críticas más abajo, 4 y 5 (sobre Schillebeeckx y Pesch).

a) En lo que respecta a la experiencia paulina de Damasco, que sirve de modelo a Strauss, hay que decir que ningún lugar del nuevo testamento habla de una lucha interna ni de un lento proceso de maduración en Pablo; éste habla, por el contrario, de un cambio repentino (provocado por la acción soberana de Dios). Tampoco encontramos una insatisfacción personal de Pablo ante la ley, insatisfacción que él habría tratado de superar redoblando su celo. «Las propias palabras de Pablo apuntan en la dirección contraria. El encuentro con el Cristo crucificado y resucitado y la llamada de Dios afectaron... a un fariseo orgulloso cuyos timbres de gloria eran la pertenencia al pueblo elegido, la ley de Dios y su propia justicia»[89] (cf. Flp 3,4-7; Gál 1,13s y *passim*).

b) La transferencia del modelo inspirado en Pablo (y ya deformado) a los primeros discípulos es aún más inadmisible. Los testimonios prepaulinos de 1 Cor 15,3-7 deben interpretarse primordialmente en sí mismos, cosa que Strauss omite cuando deja de lado la relación literaria e histórica de las tradiciones entre sí. El término *ophthe* no designa en ningún caso –como hemos visto– «procesos meramente internos».

c) La afirmación de que la fe prepascual de los discípulos, tras la decepción sufrida, se fue recuperando después del Viernes Santo, se contradice –como se expondrá más adelante[90]– con la línea de todos los testimonios pascuales del nuevo testamento. Tales testimonios no aluden para nada a un proceso inicial de lucha, reflexión o examen bíblico que hubiera conducido finalmente a la certeza pascual. Al contrario, los textos subrayan la ruptura provocada por el ajusticiamiento de Jesús en la cruz maldita, y la recuperación de la fe aparece como efecto de una nueva presencia del Crucificado, no producida desde dentro, sino recibida de fuera, de un encuentro (un salir al paso) sorprendente del Resucitado. A raíz de *esta* iniciativa del «Aparecido» vuelven al poco tiempo a Jesusalén, en todo caso antes de la próxima fiesta de Pentecostés (no mucho después, como debe suponer Strauss por la lógica de su aplicación); sólo en virtud de este encuentro del Crucificado, viviente en una forma totalmente nueva, comienzan a leer las Escrituras de modo diferente (no a la inversa), y asumen de nuevo la celebración de la cena de Jesús; Lc 24,26s.44s no explica, como pretende Strauss (con menosprecio total del género literario de los textos), la formación de la comunidad y la génesis de la fe pascual,

89. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, 57. La expresión *en emoi* de Gál 1,16 tampoco permite inferir que el fenómeno de Pablo fuese un proceso meramente interno; *en emoi* debe traducirse por «a mí». Cf. más arriba III.3.

90. Cf. más abajo 4c (1) y 5d (1) y V.1.

sino que las presupone ya, al igual que la celebración comunitaria posterior con lectura de la Biblia y eucaristía.

d) Según Strauss, las visiones fueron producto de la fe recuperada y potenciada, y del estado de ánimo exaltado. El entusiasmo que se apoderó de los discípulos generó las visiones como fenómenos psicógenos puramente subjetivos. Pedro y Pablo habían creído ya antes de ver a Jesús resucitado. Pero esto se contradice con el hecho de que Pablo, según sus propias declaraciones, no vivió su experiencia de Damasco como creyente, sino como perseguidor; esta experiencia pudo con él y gracias a ella llegó a creer. Los testimonios del nuevo testamento parecen afirmar, asimismo, que los primeros discípulos llegaron a la fe por un estímulo exterior. Según los textos, el entusiasmo fue efecto de las apariciones, y no a la inversa. El propio Strauss reconoce que los primeros discípulos no eran «visionarios». Él no toma en serio el hecho de que los textos de las apariciones no apunten, ni siquiera para el tiempo inmediato al Viernes Santo, hacia elementos productivos de entusiasmo, elementos auténticamente visionarios («éxtasis»)[91].

3. *La «cuestión abierta».* Queda por saber, en definitiva, si el argumento propuesto por Strauss contra la hipótesis del engaño no afecta también a su propia hipótesis sobre la fe de los discípulos (generadora de la creencia en la resurrección y de verdaderas visiones), recuperada por la elaboración psíquica y reflexiva. ¿No es cierto que esa fe recuperada y potenciada «no pudo impulsar a una proclamación tan tenaz de la resurrección de Jesús en medio de tan grandes peligros»? Y si es cierto que «el enorme salto desde la profunda postración... a la fuerza de la fe y al entusiasmo con que... le proclamaron como Mesías no se puede explicar de no haber acontecido entretanto algo extraordinariamente estimulante y, en concreto, algo que los convenció de la reanimación del Jesús crucificado»[92], ... entonces es preciso preguntar en serio si eso extraordinariamente estimulante pudo haber sido aquella fe recuperada y productiva de los propios discípulos. ¿Puede ser suficiente para el historiador declarar que «los discípulos creyeron firmemente»? ¿no hay que indagar con más exactitud y profundidad «el fundamento en que descansa esa fe firme»? Se trata, en efecto, hoy como ayer, de «una cuestión abierta»[93].

91. Para mayores precisiones, cf. más abajo, VI.
92. Strauss, *LJkr*[1] II,654 (cf. más arriba, II.2, nota 15).
93. Strauss, *LJdtV* I,148 (cf. más arriba, punto c, notas 62 y 63).

2. *Rudolf Bultmann: crítica histórica y teología del kerigma*

El debate moderno sobre la resurrección y la génesis de la fe pascual alcanzó su punto álgido con el programa de desmitologización del nuevo testamento, formulado con vigor por Rudolf Bultmann (1884-1976) el año 1941. Bultmann asumió, por una parte, la herencia de la crítica histórica y racionalista, y la desarrolló magistralmente. Pero intentó al mismo tiempo, por influencia de la anterior teología dialéctica, conservar lo que consideró como núcleo esencial del kerigma cristiano. Distinguió netamente los dos aspectos, el histórico y el teológico, y los combinó en una hermenéutica e interpretación existencial.

a) *La comprensión de la resurrección de Jesús*

La resurrección de Jesús no es, según Bultmann, ningún milagro cuyos testigos fueran los discípulos, y que diera origen a su fe en Jesús; no es ningún hecho objetivable que garantice la fe en Jesús como Cristo[94]. Hablar de resurrección es un lenguaje mitológico, es decir, presenta la acción de Dios como una casualidad del más allá que se inserta en la cadena causal de los acontecimientos mundanos, interfiriéndola[95]. Mas, para detectar su verdadera intención, es preciso desmitologizar e interpretar existencialmente el lenguaje mitológico de la resurrección de Jesús como «expresión del significado de la cruz». Ese lenguaje dice que «la muerte de Jesús en la cruz no debe concebirse como una muerte humana, sino como el juicio liberador de Dios sobre el mundo..., que vence así a la muerte»[96]; y pregunta al oyente si está dispuesto a aceptar la nueva concepción de la existencia contenida en el envío de Jesús, «si está dispuesto a verse como crucificado con él y resucitado con él», para ser liberado de su tendencia perversa a poner a salvo su vida (salvarse a sí mismo), y recibir esa vida como un don, precisamente al perderla[97].

La tesis central de Bultmann es que «la fe en la resurrección no es sino la fe en la cruz como acontecimiento salvador, en la cruz como cruz de Cristo», es decir, como la acción escatológica de Dios mismo[98].

94. R. Bultmann, *NT und Mythologie. Das Problem der Entmythologiesierung der ntl. Verkündigung* (1941), en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos* vol. 1, Hamburg [4]1960, 15-48, aquí 44s.

95. R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, vol. 2, Hamburg 1952, 179-208, aquí 180-184.

96. Bultmann, *NT und Mythologie*, 44.

97. *Loc. cit.*, 47; cf. R. Bultmann, *Teología del NT*, Salamanca [2]1987, 352.

98. Bultmann, *NT und Mythologie*, 46.

Este significado no se refiere a la cruz histórica; la predicación (kerigma) de la comunidad proclama la cruz como un acontecimiento escatológico. Por eso «Cristo, el crucificado y resucitado, nos sale al paso en la palabra de la predicación, no en ningún otro acontecimiento. La fe en esta palabra es en realidad la fe pascual»[99].

Al igual que la predicación, también la Iglesia, que es su soporte, pertenece al acontecimiento escatológico. Por eso Bultmann pudo decir posteriormente que «la fe en la Iglesia como soporte del kerigma es la fe pascual, que consiste en creer que Jesucristo está presente en el kerigma... que es su palabra lo que le llega al oyente en el kerigma... El significado de la fe pascual es la fe en Cristo presente en el kerigma»[100]. En este sentido Bultmann aceptó la fórmula con la que Karl Barth resumió su concepción: Jesús resucitó en el kerigma.

b) *La cuestión de la génesis de la fe pascual*

El propio acontecimiento de Pascua no es para Bultmann «un suceso externo, sino interno: el triunfo logrado por Jesús superando el escándalo (de la cruz) y haciendo germinar así la fe (en la cruz como acontecimiento salvífico)»[101]. Por eso Bultmann puede afirmar que «el acontecimiento pascual, en tanto que suceso histórico unido a la cruz..., es la génesis de la fe en el Resucitado, en la que tuvo su origen la predicación»[102]. Al optar por la legitimidad de la misión de Jesús, los discípulos dieron una respuesta nueva y radical a la pregunta formulada por la crucifixión de Jesús; ellos tuvieron que superar el escándalo de la cruz y lo hicieron en la fe pascual.

La forma en que se realizó esta opción y la génesis concreta de la fe pascual «son temas que la tradición oscureció con la leyenda y que de hecho no revisten ninguna importancia»[103]. «El historiador puede hacer comprensible, hasta cierto punto, esa génesis reflexionando sobre la vinculación anterior de los discípulos a Jesús; para él, el acontecimiento pascual se reduce a las vivencias visionarias de los discípulos»[104], en las que se condensó posiblemente la opción de éstos. Tal había sido también el núcleo de la tesis de David Friedrich Strauss.

99. *Loc. cit.*, 46.

100. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 27. *Ibid.*, la fórmula siguiente.

101. R. Bultmann, *Teología*, 475; Bultmann resume aquí brevemente su propia postura en una interpretación de Juan.

102. Bultmann, *NT und Mythologie*, 46.

103. Bultmann, *Teología*, 89.

104. Bultmann, *NT und Mythologie*, 47.

Pero, a diferencia de éste, Bultmann hace una valoración de estos procesos partiendo de la opción de la fe cristiana. Para él, el hecho histórico de la génesis de la fe pascual (y, por tanto, de la opción de los discípulos por la misión de Jesús y por la cruz como acontecimiento salvífico) significa, «la autopresentación del Resucitado, la acción de Dios en la que se consuma el suceso salvífico de la cruz»[105], en una identidad paradójica. La génesis de la fe pascual (el acontecimiento pascual histórico) representa, pues, a su vez un acontecimiento escatológico y, como tal, es objeto de fe. La Pascua es la acción de Dios... no precisamente en favor de Jesús, sino en favor de los discípulos, es el hecho de la fe en la cruz como acontecimiento salvífico y en el Cristo presente en el kerigma de la cruz. El hecho históricamente aprehensible de la fe pascual no presupone –aparte de los hechos del Jesús terreno y de su crucifixión, igualmente aprehensibles históricamente– ningún otro que fuese el fundamento de la fe pascual. La Pascua no es sino el acontecimiento de la fe misma (frente al escándalo de la cruz).

c) *Observaciones críticas*

Bultmann deja sin respuesta la pregunta sobre el origen de la extraña fe «en el Cristo presente en el kerigma». Y no simplemente por incertidumbre histórica, sino con una intención plenamente teológica: «la fe pascual cristiana no se interesa por la cuestión histórica»[106]. «Sería un malentendido indagar el origen histórico de la proclamación, como si este origen pudiera legitimar la proclamación. Esto significaría legitimar la fe en la palabra de Dios con una investigación histórica. La palabra de la predicación se presenta como palabra de Dios y nosotros no podemos plantearnos frente a ella la cuestión de la legitimación, sino que es ella la que nos pregunta si queremos o no creer»[107]. Pero, ¿cómo evitar aquí la arbitrariedad? Tendremos que examinar la relación que guardan entre sí la indagación histórica del origen de la fe pascual y la fundamentación real de esa fe.

En este punto hay que señalar que Bultmann traslada el debate sobre la esencia del lenguaje de la resurrección a la temática «cruz y kerigma»; pero la prioridad y superioridad de Jesucristo resucitado y aparecido respecto a la fe pascual en él corre el riesgo de esfumarse si la expresión «resurrección de Jesús» sólo designa la pura signifi-

105. *Ibid.*
106. *Ibid.*
107. *Ibid.*

cación de la cruz y no la propia realidad acontecida, es decir, una significación realizada ontológicamente[108] «por Dios» (mediante una nueva acción en Jesús crucificado y sepultado). Por eso Karl Barth insistió, frente a Bultmann, en que la Pascua no es sólo el suceso noético-hermenéutico de la génesis de la fe (por tanto, la acción de Dios en los discípulos), sino la acción ontológicamente nueva de Dios en Jesús crucificado, que subyace en tal suceso[109].

Bultmann, recelando una objetivación inadmisible de la acción escatológica de Dios y una falsa garantía de una opción de fe que en principio no puede garantizarse, evitó plantear la cuestión teológica de la peculiaridad de la resurrección y de las apariciones de Jesús como realidad subyacente en el acontecimiento pascual (nacimiento de la fe pascual) históricamente verificable. Esta es la laguna capital de su concepción. Su reiterada expresión «no es más que» sugiere ya formalmente el carácter reduccionista de esa concepción de Bultmann.

3. *Willi Marxsen: Crítica histórica y desarrollo del mensaje de Jesús*

Willi Marxsen (nacido en 1919) desencadenó con su tesis sobre *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (1964) (*La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979), una fuerte controversia que duró algunos años. Marxsen distingue claramente, como Bultmann, entre el plano histórico y el plano teológico: «La fe no puede fijar hechos históricos»[110]. Pero la fe tampoco se interesa por lo histórico. La superioridad de la fe sobre lo puramente histórico se encuentra, también para Marxsen, en la esfera de la significatividad o, como él dice, de la interpretación.

a) *El evento de la visión y sus interpretaciones*

«Históricamente, sólo cabe constatar (esto sí es seguro) que ciertos individuos, después de la muerte de Jesús, afirmaron un evento que

108. J. Mouroux, *Le Mystère du Temps*, Paris 1962, 124s, contrapone la idea bultmanniana de la resurrección como «une pure signification proclamée dans la pure parole de la Croix, découverte et ''réalisée'' par l'homme dans cette meme parole» y la idea de la resurrección como «une signification ontologiquement réalisée: la nouvelle création dans sa cellule germinale».

109. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1953, 336; cf. más bajo cap. 5, I.1 y III.1.

110. W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979, 16.

les había ocurrido y que ellos llamaron visión de Jesús»[111]. Este evento de la visión, que Marxsen no especifica más, desencadenó en los discípulos, en primer lugar, una interpretación *prospectiva:* la misión de anunciar la causa (mensaje) de Jesús («la "causa de Jesús" sigue adelante»)[112]. Pero más tarde se explica el evento de la visión, en una conclusión *a posteriori*, mediante la interpretación personal (sin duda, condicionada culturalmente y por ello sustituible)[113] de la resurrección de Jesús («Jesús ha resucitado»); esto último representa, pues, una mera afirmación reflexiva *a posteriori* y sustituible. La afirmación de un evento de visión *(ophthe)* es el último punto acesible históricamente, y el aserto de la resurrección *(egerthe)* es una interpretación ulterior. «Así, pues, la pregunta por la resurrección de Jesús no es, en definitiva, una pregunta por un suceso ocurrido después del Viernes Santo, sino que es la pregunta por el Jesús terreno y la pregunta (indisolublemente unida a la primera) sobre cómo su causa pasó a ser, más tarde, una realidad vivida y puede ser hoy una realidad experimentable»[114]. «El dato decisivo no es la resurrección..., sino Jesús»[115].

b) *Crítica*

Marxsen utiliza el concepto de evento a un nivel nada reflexivo. El concepto designa un hecho en cierto modo opaco, que no implica ningún momento de encuentro personal ni de inicio de un contenido concreto que deba interpretarse posteriormente en un sentido u otro. Ahora bien, esta disolución del nexo entre el suceso de la visión y la interpretación «Jesús resucitó» no se puede justificar ni hermenéuticamente ni desde el núcleo neotestamentario. Según los textos del nuevo testamento sobre las apariciones, los discípulos no vieron algo indeterminado, sino al Jesús crucificado como un ser vivo y presente de un modo concreto. La afirmación sobre las apariciones *(ophthe)* no es algo aislado, sino que está referido siempre a una afirmación previa sobre la resurrección (*egerthe*)[116]. Los discípulos no afirman sólo un evento, sino el evento (más exactamente, el encuentro) del Crucificado viviente y, en consecuencia, un suceso que se produce en Jesús mismo, que es previo lógica y ontológicamente a la visión experimentada por ellos. Así, pues, si los discípulos tuvieron realmente

111. *Loc. cit.*, 35.
112. *Loc. cit.*, 46.
113. *Loc. cit.*, 52s.
114. *Loc. cit.*, 66.
115. *Loc. cit.*, 63.
116. Cf. más arriba en este capítulo 3,III.2b.

una experiencia que los sorprendió y convenció, tal experiencia debía de tener un contenido y una fuente que fue percibida en una comprensión originaria (aún por analizar). Este conocimiento originario (y, con él, una interpretación lingüística originaria y no sólo posterior) no puede disociarse de la experiencia, sino que es una parte integrante de ella. Por eso el recurso interpretativo «Jesús ha resucitado» se apoya primariamente en el *contenido* de la experiencia pascual originaria (de la visión acontecida).

c) *Perspectiva modificada*

En un trabajo algo posterior, *Die Auferstehung Jesu von Nazaret* (La resurrección de Jesús de Nazaret), de 1968, Marxsen intentó evitar el concepto de evento. En este trabajo defiende la siguiente perspectiva: Después del Viernes Santo, Simón fue el primero que llegó a creer en Jesús, es decir, en la validez de su predicación. Esta fe de Simón influyó en la formación de la comunidad. En la comunidad primitiva se decía que la fe de Simón se basaba en una visión de Jesús (protofanía de Pedro); la visión, por tanto, desencadenó la fe y la misión de Pedro. La naturaleza de tal visión no puede conocerse ya históricamente. Pero es irrelevante para la fe de los otros discípulos y «para mi fe en Jesús... el saber *cómo* Pedro, después del Viernes Santo, llegó a creer en Jesús... Lo decisivo es que se trata siempre de *la misma* fe»[117]. «La llegada a la fe es el milagro» y la verdadera realidad de la Pascua, no la resurrección de Jesús[118]. Se consideró prodigioso que el Jesús terreno *(sic!)* suscitara la fe aun después de su muerte. Al fin se reconoció como «razón de posibilidad de la llegada a la fe» que «el Jesús muerto vive. Jesús, pues, no permaneció en la muerte»[119]. Y se afirmó esto desde la idea de la resurrección de los muertos. El hablar de resurrección de Jesús se basa, pues, en una conclusión posterior, partiendo de la propia fe. Ese lenguaje constituyó un

117. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, 129 (ed. cast.: *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974). Marxsen señala *loc cit.*, 128, que «la fe pospascual (la fe en el Resucitado) no tiene un contenido diferente al de la fe prepascual que Jesús pedía». Esta idea es inaceptable; cf. más abajo, cap. 5.

118. *Loc. cit.*, 130; cf. 142 y 144.

119. *Loc. cit.*, 141; cf. 130s: Sabían que «fueron llamados a la fe por *aquel* Jesús que había actuado aquí en la tierra, que había solicitado la fe en él y que luego había muerto en cruz. Pero si él *pudo* solicitar la fe (y ellos lo sabían por la realidad de la propia fe), entonces sabían *también* que él no estaba muerto, sino vivo. Esto se podía expresar diciendo: ha resucitado» (subrayado en el original).

«recurso interpretativo *(interpretament)* entre otros»[120], condicionado históricamente y, en definitiva, renunciable, que debe mantener el carácter prodigioso, «la primacía de Dios en la génesis de la propia fe»[121]. El hablar de resurrección de Jesús es un recurso interpretativo que viene a expresar: «mi fe tiene un porqué; y este porqué se llama Jesús»[122]. «"Jesús ha resucitado" no significa más que: el Jesús crucificado llama hoy a la fe»[123]. «La "causa de Jesús" sigue adelante».

d) *Crítica*

Esta perspectiva, que combina el historicismo y el racionalismo con una credulidad pietista, representa un retoque de la concepción, más precisa y sólida, de Bultmann. Y comparte con éste, además de las opciones, sus aspectos problemáticos. Resulta ya sospechosa la conocida expresión reduccionista «eso no es o no significa más que...». La verdadera realidad de la pascua es, también aquí, el acontecimiento de la fe. También aquí la cuestión de su génesis queda al final sin respuesta («al margen del modo como ocurrieran las cosas...»[124]). Jesús sigue viviendo en la proclamación y en la génesis de la fe (¿como Platón o Goethe en sus admiradores?), y el dato de la realidad de la resurrección de Jesús, tan decisivo para el nuevo testamento, resulta totalmente secundario. No se habla de visiones, pero se habla con mayor frecuencia de ese «ver» permanente, que en los textos prepaulinos y paulinos sólo se puede encontrar en un único pasaje (1Cor 9,1) y con ocasión de una referencia a la vocación profética. A este vago «ver» queda reducido todo el discurso, diferenciado y rico, del nuevo testamento sobre las apariciones. Y aunque Marxsen renuncie al final a la expresión *Widerfahrnis* (evento), no abandonaría la problemática ligada a ella; sus afirmaciones contienen siempre el presupuesto insostenible de que hay un camino *detrás* del lenguaje que conduce, por decirlo así, a una experiencia en estado prelingüístico puro, como si la interpretación fuese algo añadido posteriormente a la experiencia y no algo dado originariamente con ésta.

120. *Loc. cit.*, 141.
121. *Loc. cit.*, 142.
122. *Loc. cit.*, 145.
123. *Loc. cit.*, 130. Cf. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, 50 «Él es el Resucitado porque (siendo idéntico al Jesús terreno) se presenta hoy con la misma pretensión (que antaño)».
124. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, 1968, 130: «Si después del Viernes Santo llegaron a creer en Jesús (por una u otra vía)...».

4. *Edward Schillebeeckx: Un proceso de conversión vivido como gracia y expuesto como aparición*

Edward Schillebeeckx (nacido en 1914) propuso en su gran obra *Jesús* una interpretación de la experiencia pascual que renuncia al supuesto de las apariciones o visiones. Admite expresamente la resurrección personal de Jesús como un suceso real producido por el poder de Dios[125]. La resurrección de Jesús posee «una prioridad lógica y ontológica» sobre la experiencia pascual de los discípulos y, por tanto, sobre la fe en la resurrección: sin resurrección personal de Jesús no hay experiencia de Pascua. Pero vale también (epistemológicamente) la proposición inversa: sin la experiencia de fe personal los discípulos carecerían de un órgano para captar la resurrección de Jesús[126].

a) *Interés e intención*

Schillebeeckx intenta mostrar en su hipótesis la mediación histórica (constatable empíricamente) de los acontecimientos de revelación en el origen de la fe pascual. La experiencia de Pascua que da acceso a la resurrección de Jesús no es un «expediente sobrenatural», una «intervención en el curso ''normal'' de la historia»[127]. Se realiza en procesos humanos que a veces pueden ser sorprendentes, «discontinuos», pero que son siempre perceptibles, accesibles al análisis histórico, y acontecimientos históricos que sin duda «son ambiguos, ambivalentes como todo fenómeno histórico, y requieren una interpretación»[128].

Tradicionalmente suele fundamentarse la fe pascual en apariciones del Resucitado. El elemento visual, según Schillebeeckx, suele entenderse como si el Cristo resucitado se hubiera dejado ver de modo físico y empírico. Esta perspectiva, según Schillebeeckx, supera la idea cuestionable e inaceptable de las intervenciones divinas milagrosas en la causalidad mundana[129]. Él atribuye a las apariciones (o a los elementos visuales) «el importante significado dogmático» de ser el

125. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (en holandés 1974; edición alemana ampliada, Friburgo 1975), 572ss (ed. cast.: *Jesús. La historia de un Viviente*, Madrid ²1983); también Id., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977 (ed. cast.: *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982); Id., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Freiburg 1979, 93s.

126. Schillebeeckx, *Jesus*, 573; cf. Id., *Auferstehung*, 94.

127. Id., *Jesus*, 576, 562.

128. *Loc. cit.*, 563.

129. Id., *Auferstehung*, 89s.98.

fundamento de la fe cristiana en toda la creencia cristiana (en la resurrección) e intenta por ello mostrar en un «análisis histórico-genético»[130], como lugar originario de la fe pascual, la existencia de procesos humanos «normales», generalizables, que pueden entenderse como situaciones de descubrimiento para una nueva experiencia *(disclosure)* de Jesús[131].

Siendo la resurrección de Jesús un suceso real, pero metaempírico, que no pertenece ya a nuestra historia humana y que, por tanto, tampoco fue accesible a los discípulos[132], surge la pregunta: ¿cómo llegaron los discípulos «a saber que Jesús había resucitado y no sólo que resucitaría al final de los tiempos?»[133]. ¿Qué ocurrió en el intervalo entre la muerte de Jesús (o la dispersión de los discípulos) y la proclamación de la resurrección (o la nueva reunión de los discípulos)?

b) *Pensamiento fundamental y argumentación*

Schillebeeckx da una «primera respuesta»: ocurrió un «proceso (cognitivo) de conversión» de los discípulos, su «gran conversión»[134]. Esta es la realidad verificable históricamente. Pero es también, en la línea de una segunda pregunta, la mediación histórica de la gracia reveladora (no constatable históricamente) de Jesús resucitado[135]. Así llegaron, pues, los discípulos a la fe pascual. Schillebeeckx desarrolla concretamente la siguiente línea reflexiva:

Los discípulos habían negado a Jesús y le habían abandonado, y esto por «pusilanimidad». No cabe hablar de una pérdida total de la fe en Jesús[136]. Por eso existía un punto de apoyo para un nuevo retorno a Jesús. Pedro, que había negado a Jesús, fue «el primer discípulo (masculino) que alcanzó la ''conversión''», como se desprende de Lc 22,32[137]. El había reconocido a Jesús como profeta mesiánico y escatológico, o como Mesías (identificación cristológica), y había asu-

130. *Loc. cit.*, 89.
131. Id., *Jesus*, 574 y 562.568.
132. *Loc. cit.*, 336 e Id., *Auferstehung*, 91.
133. Id., *Auferstehung*, 89; cf. *Jesus*, 335s.
134. Id., *Jesus*, 336s.572 y *Auferstehung*, 90s.
135. Id., *Auferstehung*, 90s.
136. Id., *Jesus*, 338.342.348.
137. *Loc. cit.* En este proceso de conversión (no reconstruible históricamente) intervinieron muchos factores: el recuerdo vivo de la vida de Jesús, de su mensaje sobre el Padre misericordioso, perdonador y de la oferta salvífica de Jesús a los pecadores; el remordimiento por la cobardía; la antigua presunción de que Jesús era el profeta escatológico; la reflexión sobre el justo o el profeta doliente de la Biblia. Cf. *loc. cit.*, 337s.341s (y *Auferstehung*, 93.97).

mido de nuevo el seguimiento de Jesús. A raíz de su conversión, Pedro tomó la iniciativa de reunir de nuevo a los discípulos.

Este proceso fue vivido por los discípulos como un suceso sorprendente, obra de Dios y de Jesús. Schillebeeckx, en efecto, hace notar que los textos neotestamentarios presentan la resurrección de Jesús ligada al don del perdón de los pecados (Jn 20,22ss; Lc 24,47; Mt 28,19; Hech 26,18; 1Cor 15,17s; Rom 4,25b), y considera esta circunstancia como un indicio de que Pedro tuvo primero, después de la muerte de Jesús, la experiencia de perdón por su caída, es decir, la experiencia de una nueva oferta de salvación por parte de Jesús. Los discípulos habrían «debatido entre sí» esta experiencia, como trata de inferir Schillebeeckx del tema de la duda en algunos relatos tardíos de pascua (Mt 28,17; Lc 24,11.37-41; Jn 20,9.25.27)[138]. En este «proceso de comunicación»[139] y, posiblemente, en un «largo proceso de maduración», llegaron al «consenso de fe» y a la «evidencia de fe»; el Señor vive, nos ofrece de nuevo el perdón y la salvación y nos reúne de nuevo. «En su experiencia actual de ''conversión a Jesús''... experimentan el don actual del perdón de Jesús; y en esa experiencia conocen que Jesús está vivo. Un muerto no otorga el perdón... Esto lo ''vieron súbitamente''». La experiencia del perdón vivida en la renovación de la propia vida sería, pues, la «matriz donde nació la fe en Jesús como primer resucitado»[140]. La experiencia de la nueva presencia, comunión e intimidad de Jesús alcanzada en la conversión llevó a la certeza de que él había resucitado realmente[141].

Los relatos posteriores expusieron la experiencia de conversión y *disclosure* pascual con los recursos de las narraciones judías (iluminación celestial, resplandor milagroso) como «visiones de conversión»: en la conversión a Jesús, es éste el que se deja «ver» como Cristo resucitado –mediante la gracia de la conversión (= iluminación) otorgada por él mismo[142]. El tema de las apariciones constituye, pues, un recurso expositivo posterior para expresar el carácter gratuito de la conversión de los discípulos y su experiencia de *disclosure*. Por eso, Schillebeeckx *distingue entre las apariciones como modelo expositivo*, por una parte, y «lo designado por las apariciones», por otra[143]; «lo designado no es ningún modelo, sino una realidad viva»[144]: la experiencia pascual real de los discípulos.

138. *Loc. cit.*, 345s.
139. *Loc. cit.*, 344.
140. *Loc. cit.*, 346.
141. *Loc. cit.*, 573; cf. Id., *Auferstehung*, 92.94.
142. Id., *Jesus*, 338-340.342.345.
143. *Loc. cit.*, 296; cf. más ampliamente Id., *Auferstehung*, 88ss.
144. Id., *Jesus*, 345; cf. *Auferstehung*, 89s.

El nuevo testamento, pues, expresa dos líneas en relación con esta experiencia pascual: (1) la fe en la resurrección de Jesús «no es una invención humana, sino una revelación gratuita» de Dios realizada mediante el propio Jesús; (2) esta gracia no es «un hecho repentino producido desde arriba, un expediente externo», sino que se produce a través de procesos psíquicos y reflexivo-cognitivos del ser humano[145]. Por eso la fe en la resurrección no es para Schillebeeckx una «mera interpretación» de la obra de Jesús en su vida, sino que presupone «nuevas experiencias de fe después de la muerte de Jesús»; su punto nuclear sería la sorprendente «experiencia de la nueva presencia de Jesús»[146]. La nueva congregación de los discípulos «es fruto de la nueva presencia de Jesús, ahora ya glorificado»[147].

Schillebeeckx rechaza expresamente los intentos de explicar la experiencia pascual concibiendo las apariciones de Cristo como una condensación de experiencias pneumáticas del cristianismo primitivo; tales experiencias, en efecto, presuponen lo que se trata de explicar (la comunidad ya formada), mientras que la realidad a que hacen referencia los relatos neotestamentarios sobre apariciones marcan precisamente el punto de partida de la nueva congregación de los discípulos (y, por tanto, el «acontecimiento fundacional por antonomasia de la comunidad»)[148]. No obstante, Schillebeeckx formula a veces unas frases que se aproximan a la posición rechazada por él: el punto central del proceso de conversión pascual es «la experiencia de la nueva presencia (pneumática) de Jesús resucitado en la comunidad reunida de nuevo». O: «La experiencia pascual reside en el proceso de la nueva reunión de los discípulos... por la virtud del propio Cristo resucitado: ''Cuando se reúnen dos o tres en su nombre, Jesús está en medio de ellos''; este texto neotestamentario es... quizá el reflejo más claro y adecuado de la experiencia pascual»[149].

Indagando la causa de esta fluctuación, aparece una distinción insuficiente entre la experiencia pascual originaria (fundadora de la comunidad) de los primeros discípulos y la llegada a la fe (una vez formada la comunidad) de los discípulos de «segunda mano» (Kierkegaard). También influye el interés por «generalizar» la estructura de la experiencia pascual originaria[150], para hacerla accesible y plausible al hombre actual: para Schillebeeckx no hay una diferencia «esen-

145. Id., *Auferstehung*, 90.
146. Id., *Jesus*, 573; cf. 348 y *Auferstehung*, 94s.
147. Id., *Auferstehung*, 97.
148. Id., *Jesus*, 337.
149. Las dos citas están tomadas de Id., *Auferstehung*, 95, y de *Jesus*, 573, respectivamente.
150. Id., *Jesus*, 574.

cial» entre el modo de acceso de los primeros discípulos a la fe de Jesús resucitado y el nuestro; también nosotros podríamos hacer la experiencia de una renovación existencial a la vista de la vida de Jesús (a través del testimonio apostólico, y ésta es la única diferencia), una renovación que supondría la certeza de fe de que Jesús vive[151]. Este interés por la generalidad de la experiencia pascual originaria de los primeros discípulos indujo también a Schillebeeckx a aceptar el supuesto de que las vivencias y procesos extraordinarios, irrepetibles, no pudieron desempeñar ningún papel importante en la génesis de la fe pascual.

c) *Examen crítico*

Es indudable que la actitud que adopta Schillebeeckx al tomar en serio las bases humanas e históricas de las «apariciones» del Resucitado está justificada, y más adelante abordaremos este punto. Pero cabe preguntar si Schillebeeckx llega a realizar lo que pretende. Me limito a señalar dos puntos decisivos.

1) *¿Un proceso de conversión?* El nuevo testamento *no* presenta la experiencia pascual originaria como un proceso de conversión. Schillebeeckx tuvo que confesar al fin (1979) que –salvo muy pocos pasajes– «no existe en los textos una terminología de conversión»[152]. ¿Qué decir de estos pocos pasajes?

Schillebeeckx parte de la triple exposición de la experiencia de conversión de Damasco que narran los Hechos de los apóstoles: según él, en estos pasajes un suceso de conversión (Hech 9 y 22) deriva finalmente en un suceso de misión (Hech 26). Esto le sirve de modelo y le hace suponer un desarrollo similar en los relatos sobre apariciones a Pedro y a los doce y, por tanto, un suceso de conversión originariamente más pronunciado, que luego pasa a segundo plano[153]. Contra esta hipótesis hay que decir que la exposición helenística posterior de la experiencia de Damasco en los Hechos de los apóstoles permite concluir que ese suceso fue en realidad un proceso de conversión *puramente cognitivo*, interno, y extender luego esta conclusión a las primeras vivencias pascuales de los primeros testigos... viene a invertir el desarrollo de la tradición[154]. Ni la tradición prepaulina primitiva (que Schillebeeckx, por lo demás, no tiene en cuenta), ni Pablo en sus declaraciones autobio-

151. *Loc. cit.*, 574.306.
152. Id., *Auferstehung*, 99.
153. *Loc. cit.*, y ya Id., *Jesus*, 337.
154. Cf. Goppelt, *Theologie des NT*, 289 y 297 con nota 36.

gráficas personales, ni los relatos de las apariciones en los evangelios apuntan en esa dirección. El hecho de que estos últimos *tampoco* sigan en su exposición (como Hech 9 y 22) el modelo de visión de un resplandor –modelo conocido en las comunidades helenísticas y, por eso, obvio– es un indicio de su fidelidad a los orígenes.

La *única* indicación hacia una fe no totalmente perdida y hacia una conversión de Pedro en todo el NT se encuentra en Lc 22,31s: (v. 31): «Simón..., (v. 32a) yo he orado por ti, para que no desaparezca tu fe (tu fidelidad); (v. 32b) y tú, una vez que te hayas convertido, corrobora a tus hermanos». Estas frases parecen favorecer la interpretación de Schillebeeckx, pero un examen más atento hace ver lo siguiente: la fe mantenida y la conversión posterior de Pedro está en una relación dialéctica. El verbo intransitivo *epistrephein* (convertirse) del v. 32b sólo se encuentra en los sinópticos en una cita que hace Mc 4,12 par de los LXX, dos veces en Lc (17,4; 22,32b) y ocho veces en su escrito Hechos de los apóstoles. Esto contrasta con la afirmación precedente sobre la fidelidad (fe) inquebrantable de Pedro (v. 32a). Los versículos 31 y 32a remontan posiblemente a una tradición especial, accesible a Lucas, que ignoraba la negación de Pedro y explicaba el sobrenombre honorífico de Cefas (Roca) por el hecho de que todos los discípulos, salvo Pedro, habían sucumbido. Fue Lucas el que trató de compensar esta tradición especial con el término *epistrephein* alusivo a él (conversión de Pedro) del versículo 32b con la negación de Pedro por él conocida[155]. Esto significa que Lc 22,31s no permite extraer ninguna conclusión histórica sobre el origen de la fe pascual. Pero incluso el que no comparta esta exégesis debe reconocer que una reconstrucción histórica de la experiencia pascual no puede basarse sólo en este *logion* (cuestionable, por otra parte), contra la orientación general de todos los otros textos neotestamentarios.

2) *¿Qué es lo primario en la experiencia de Pascua?* Schillebeeckx estima que lo primario es la experiencia de perdón o de la nueva oferta de salvación, y remite al nexo entre la resurrección de Jesús y el perdón de los pecados. Si se investigan atentamente los textos aducidos (Jn 20,22s; Lc 24,47; Mt 28,19; Hech 26,18; 1 Cor 15,17s; Rom 4,25b), destacan dos puntos: en primer lugar, los textos nunca dicen que los primeros discípulos, después del

155. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ^{6}1964, 287s con fasc. complementario (^{2}1962) 42; E. Fuchs, *siniazo*, en ThWNT VII (1964) 290s; más ampliamente G. Klein, *Die Verleugnung des Petrus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*: ZThK 58 (1961) 285-328, aquí 298-311. La argumentación de Fuchs resulta de peso ya que él niega –al igual que después Schillebeeckx (y Pesch)– la existencia de un derrumbamiento en la fe de los discípulos; cf. E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im NT*, Tübingen 1965, 18s, o Id., *Jesus-Wort und Tat*, Tübingen 1971, 50.55.100s.

Viernes Santo, hubieran tenido una nueva experiencia de perdón, sino que fueron enviados por el Resucitado, que se les apareció, a testificar la resurrección de Jesús y el perdón de los pecados (mediante Jesús y la resurrección). En segundo lugar, todos estos textos son ya intentos de reflexión teológica que explican el significado de la resurrección de Jesús desde una vertiente (entre otras). La experiencia pascual originaria incluye también implícitamente una experiencia de perdón. Pero no es éste su aspecto primario, sino la presentación y la nueva presencia de Jesús resucitado ante los discípulos. Esta presencia es la experiencia primaria y no es algo secundario (derivado de una experiencia de perdón).

En un plano radical y, con independencia del intento de Schillebeeckx, cabe preguntar si no se puede considerar esta experiencia primaria, fundamento de la experiencia pascual, a un nivel conceptual de reflexión (sin objetivar, pero sin disolver lo «objetivo»), evitando la impresión –que los textos desmienten– de que se trata de una superestructura teológica puramente arbitraria, de una tesis o interpretación meramente subjetiva.

3) *¿Proceso de debate y de maduración?* Cabe suponer obviamente que los discípulos, después que el terrible suceso del Viernes Santo los dejara perplejos, hablaron también, aquí y allá, sobre lo ocurrido. Pero los textos no hacen referencia alguna a debates o procesos (eventualmente largos) de comunicación y maduración, en los que se llegara gradualmente a una formación de consenso entre los discípulos en el sentido de que Jesús vivía.

El *tema de la duda* que Schillebeeckx aduce como argumento no ofrece en realidad la prueba que él busca. Ese tema, en efecto, procede de un período posterior de las comunidades neotestamentarias, donde la duda ante la supuesta resurrección de Jesús fue una reacción muy real; por eso aparece *tardíamente* –como hemos mostrado antes[156]– en varios relatos de apariciones caracterizados originariamente por el tema de la misión, y generalmente con la demostración de la identidad del Aparecido como tema apologético. La duda e incluso la incredulidad manifiesta de los «discípulos» (= miembros de la comunidad) y su superación con la fe (sin haber «visto») es, según Mt 28,17; Jn 20,24-29 etc., la situación de la segunda generación de comunidades cristianas. Los textos nunca dicen que los primeros discípulos abrigasen dudas antes de llegar a la fe pascual; más bien, a la inversa, el agraciado con una aparición llega inmediatamente a la fe como única reacción adecuada (y, sin embargo, libre)[157].

156. Cf. más arriba cap. 2,II.2b (4) y A. Vögtle, *Was Ostern bedeutet. Meditation zu Mt 28,16-20*, Freiburg 1976, 36-40.
157. Cf. más abajo cap. 4,II.1 y 2.

4) *Las apariciones, ¿mera forma de exposición literaria?* A diferencia de lo que pretende Schillebeeckx, las apariciones no son sólo un modelo expositivo tardío (para expresar la conversión pascual de los discípulos). El análisis crítico de la tradición muestra, más bien, que se habla muy pronto de apariciones, concretamente en frases escuetas, sobrias, sin ninguna materialización narrativa. Estas primeras declaraciones que –como hemos mostrado antes– pretenden expresar un encuentro originario del Crucificado por iniciativa de Dios quedan postergadas, en el análisis de Schillebeeckx, frente a los relatos que él llama «informes sobre apariciones», y no reciben una valoración suficiente. Esto resulta tanto más extraño teniendo en cuenta que Schillebeeckx suele abordar todos los textos y eventualidades posibles. Este proceder revela, por un lado, una insuficiente atención a la historia de las tradiciones y hace sospechar, por otro, que Schillebeeckx se deja llevar por un principio (dogmático) sistemático.

Este prejuicio se observa, por ejemplo, en una autoenmienda posterior: Schillebeeckx tiene que reconocer, ante sus críticos, que el nuevo testamento habla muy precozmente de visión (apariciones), y posteriormente confiesa que el hablar de apariciones «no tiene por qué ser un simple modelo, sino que puede implicar un suceso histórico»[158]. Hasta ahí todo parece correcto. Pero su argumentación ulterior es significativa: «Teniendo en cuenta la mentalidad de las personas en la cultura antigua... *no creo que sea necesario negar* la presencia de elementos visuales en esta experiencia pascual de los primeros cristianos. El don pascual afectó al corazón y a los sentidos, y a los sentidos a través del corazón y del Espíritu... Pero no se trata de estas apariciones visuales accesorias»[159], que son la «redundancia visual» del elemento cognitivo decisivo[160]. Es significativa esta argumentación por su estructura formal: si no pudiéramos interpretar estos elementos visuales como fenómenos accesorios, condicionados por el tiempo, redundantes para nosotros, tendríamos que negarlos como hechos históricos. ¿Por qué? También en este caso las premisas dogmático-sistemáticas parecen determinar lo que se puede considerar como facticidad histórica (no exigida, en este caso).

Resumiendo, Schillebeeckx admite sin duda alguna la resurrección personal de Jesús. Y la admite con toda claridad. También está plenamente justificada su intención de mostrar la mediación histórica de la primera experiencia pascual y de hacer accesible la experiencia de Pascua

158. Schillebeeckx, *Auferstehung*, 95, nota 14.
159. *Loc. cit.*, 96.
160. *Loc. cit.*, 90.97. No es procedente argumentar aquí con el condicionamiento cultural. No existe ya la denominada «redundancia visual» para los discípulos de «segunda mano» en el mismo espacio cultural y tanto menos para nosotros. Sobre el tema cf. más abajo, VI.2b (2).

al lector actual. Pero la realización de esta intención es criticable en muchos puntos. La explicación que propone Schillebeeckx de la génesis de la fe pascual no se ajusta a los textos neotestamentarios ni a la historia de su transmisión. Se basa en una exégesis parcialmente insostenible y en diversas presunciones; y éstas, a su vez, parecen derivar de determinadas opciones sistemáticas que son absolutamente cuestionables.

5 *Rudolf Pesch: El Jesús terreno como fundador de la fe pascual de los discípulos*

Con alguna anterioridad a Schillebeeckx —e independientemente de él– Rudolf Pesch (nacido en 1936) hizo una propuesta (1973) similar en varios puntos que provocó una viva controversia y desencadenó una crítica, a veces sustancial (especialmente por parte del maestro de Pesch, Anton Vögtle). A raíz de esta crítica, Pesch hizo sucesivamente algunas modificaciones en propuesta (1975; 1982/1983). Abordemos en primer lugar la propuesta originaria de Pesch.

a) *Interés e intención*

Pesch parte de la idea de que la fe en Jesucristo, si se apoya fundamentalmente en las «apariciones» –ya sean milagrosas o vagas e irreales– resulta inadmisible para la razón crítica actual. «Los contemporáneos que reflexionan no darán crédito al cristiano que pretende que su confesión "Jesús resucitó de la muerte" procede de Dios, "de su revelación"[161]. La cuestión es saber de qué modo el supuesto hecho de revelación «puede demostrarse ante la razón histórica» o cómo resolver la objeción de que el origen de la creencia pascual es «una pretensión subjetiva de "revelación"»[162]. La conciencia crítica moderna no puede aceptar una «mitologización historizante» del origen de la fe pascual, una «mitología del ensalzado» ni un «esquema teísta-sobrenaturalista de la revelación y de la mediación»[163]. Pesch admite sin reservas la resurrección como una acción real de Dios en favor de Jesús crucificado. La cuestión que él plantea es cómo se llega al conocimiento de esta acción de Dios. La realidad de este conocimiento debe ser demostrable, por decirlo así, a nivel histórico-empírico.

161. R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion:* ThQ 153 (1973), 201-228. 270-283, aquí 201s.

162. *Loc. cit.*, 209s.

163. Estas tres citas *loc. cit.*, 218 (cf. 274), 275,227 (la última es la adaptación de una fórmula de M. Seckler por Pesch).

Pesch intenta, de ese modo, prescindir de «un evento de visión» (Marxsen) y renuncia, por tanto, a la «hipótesis de las apariciones»[164] para fundamentar la fe cristiana únicamente en el Jesús prepascual, accesible históricamente. No son, según él, unas dudosas apariciones del Resucitado la causa de la fe en la resurrección de Jesús, sino que esta fe tiene su origen en el propio Jesús prepascual. A la pregunta ¿por qué los discípulos creen en Jesús después de su muerte?[165], Pesch contesta: la causa está en Jesús mismo, en su realidad singular y en su «figura escatólogica» especial[166]. La génesis de la fe en la resurrección de Jesús «está, pues, en el propio Jesús, en la fe que él mismo infundió»[167]. El Jesús terreno como instrumento de la fe en la resurrección de Jesús: tal es la posición central de Pesch.

b) *Idea básica y argumentación*

Pesch sostiene que la fe de los discípulos infundida por Jesús no se vino abajo con el Viernes Santo, sino que se mantuvo a pesar del fracaso de la cruz; esto es válido, a su juicio, al menos para la fe de Pedro, según se desprende de Lc 22,31s[168]. Y esta fe intacta de los discípulos (o de Pedro) habría sido el factor desencadenante de la fe pascual.

Pesch pregunta: ¿era posible que los discípulos mantuvieran la fe en Jesús después de su crucifixión?[169] Él intenta demostrar esta posibilidad. Su proceso argumentativo tiene una serie de presupuestos (que Pesch intenta aclarar):

Si Jesús pudo hacer valer su pretensión mesiánica y pudo despertar en sus discípulos la fe en él como Mesías (Mc 8,27-30 es una profesión de fe en el Mesías antes de la muerte de Jesús)[170], *si* además los discípulos «habían resuelto el debate en torno a la mesianidad de Jesús antes de Pascua»[171] (es decir, antes del Viernes Santo), *si* Jesús les hizo saber el «significado salvífico» de su muerte, al menos durante la cena de despedida, y la posibilidad de superar su muerte[172], *si* los

164. *Loc. cit.*, 221.
165. *Loc. cit.*, 273.
166. *Loc. cit.*, 275; cf. 226s.
167. *Ibid.*, 226.
168. *Loc. cit.*, 219s; cf. también R. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern. Die Umkehr der Jünger Jesu*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 82.
169. Pesch, *Entstehung* (1973), 220.
170. *Loc. cit.*, 221.
171. *Loc. cit.*, 227 (Pesch sobrepasa la fórmula de M. Hengel, que sólo habla de intensificación –no de solución– de esta disputa antes de la muerte de Jesús); cf. algo similar en R. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 66.
172. Pesch, *Entstehung* (1973), 220; cf. *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 67.

discípulos conocían las ideas judías contemporáneas sobre la resurrección, incluso resurrección individual, concretamente a) el martirio al final de los tiempos y la resurrección (justificante) de personajes escatológicos, profético-mesiánicos, como Henoc y Elías (1973)[173], o al menos b) la elevación del Hijo del hombre (doliente) (1975)[174], y disponían de categorías interpretativas para comprender la muerte de Jesús...

Entonces los discípulos pudieron entender la muerte de Jesús como destino del Profeta escatológico-mesiánico o del Hijo del hombre, y concluir por lógica de la fe, o en una «reflexión cristológica»[175], la legitimidad de la pretensión mesiánica de Jesús (su significación escatológica singular); y ante la muerte de Jesús, pudieron «proclamar el mensaje de que él resucitó»[176].

Aquí se interpreta el aserto sobre la resurrección como recurso interpretativo del significado escatólogico de Jesús frente a su muerte. A diferencia de lo que ocurre en Marxsen, ese aserto no es una *interpretament* arbitraria y sustituible de un evento no susceptible de ulterior determinación, sino que es «interpretación de la realidad de Jesús mismo»[177]: el que quiera aceptar esta significación escatológica de Jesús frente a su muerte, debe reconocer «su significación superadora de la muerte, su dominio sobre la muerte: su resurrección»; que «no era posible» (Hech 2,24) que Jesús quedase prisionero de la muerte[178].

Esta fe en la resurrección de Jesús fue, según Pesch, el *presupuesto* que posibilitó el aserto prepaulino sobre las apariciones (*ophthe* con dativo), no como informe sobre la causa de la fe en la resurrección de Jesús, sino como afirmación eclesiológica; el término *ophthe* es, según él, una «fórmula de legitimación» y, por tanto, simplemente la forma literaria para reforzar la autoridad de Pedro y de otros (como legitimada por el Resucitado)[179].

Así, pues, en la tesis sobre la fe permanente de los discípulos (al menos de Pedro), la fe en la resurrección de Jesús es simple resultado

173. Pesch, *Entstehung* (1973), 222ss.

174. R. Pesch, *Die Passion des Menschensohnes*, en R. Pesch-R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn. Festschrift A. Vögtle*, Freiburg 1975, 166-195, aquí 190; esta versión es la que retiene Pesch en todos sus estudios sucesivos hasta hoy.

175. Pesch, *Entstehung* (1973), 227.

176. *Loc. cit.*, 225.

177. R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch:* FZPhTh (1983), 73-98, aquí 84 (en una breve recapitulación de su propuesta de 1973).

178. Pesch, *Entstehung* (1973), 226 con nota 88; Pesch mantiene también posteriormente esta opinión de la imposibilidad de que el Jesús unido a la divinidad sufriera la corrupción.

179. *Loc. cit.*, 212-218.280s; para la crítica, cf. más arriba III.2b.

de la reflexión de los discípulos desde la lógica de la fe, reflexión que tiene como presupuesto determinadas experiencias tenidas con Jesús terreno *y determinadas categorías conceptuales fácilmente disponibles.*

c) *Modificaciones posteriores*

Dos circunstancias movieron a Pesch a introducir algunas modificaciones en su propuesta: en primer lugar, los argumentos de sus críticos; en segundo lugar, su propia dedicación a la comunidad integrada (1977) y las experiencias hechas en ella.

1) Ya en 1975 Pesch no excluye que «debamos tener en cuenta las visiones extáticas de Cristo por parte de Pedro y de los doce, y que, por tanto, la fórmula de legitimación esté respaldada por una experiencia legitimante». Aún sostiene que la fe en Jesús resucitado debe *presuponerse* como fundamento de la visión de Cristo, en lugar de inferirla de ella. «No se puede excluir que la fórmula *ophthe*... sea una mera fórmula de legitimación. Los anunciadores del mensaje de la resurrección pudieron encontrar una legitimación de su conducta cuando su predicación daba lugar a visiones extáticas de Cristo»[180]: legitimación mediante los efectos. Pesch estima que sólo es posible afirmar «una aparición fáctica de Jesús, es decir, la visión de un receptor de apariciones, si no se puede explicar la génesis de la fe pascual sin las apariciones impulsoras de esa fe»[181]. Pero él no admite tal supuesto.

2) Siete años después (1982), en un artículo sobre Mc 16,1-8, Pesch sostiene que la fe en la resurrección de Jesús «es fruto, como sugiere Mc 16,7, de la profecía (nótese la referencia a Mc 14,28) y de las *apariciones* del Resucitado». La fórmula: «la creencia de que Dios resucitó a Jesús, basada en las *apariciones* del Resucitado»[182], parece una recuperación de la posición anterior.

Esto queda confirmado con el «nuevo intento» de Pesch (1982-1983). Su nueva tesis es: «Las visiones del Resucitado –que yo considero, enmendando mi postura anterior, suficientemente garantizadas como acontecimientos históricos– fueron visiones en las que Jesús se hizo presente a los testigos como Hijo del hombre, y en las que les fue revelado a los discípulos el cumplimiento de la promesa de re-

180. Las dos citas están tomadas de R. Pesch, *Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens*, en A. Vögtle (-R. Pesch), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975, 156.

181. *Loc. cit.*, 152.

182. Las dos citas están tomadas de R. Pesch, *Das «leere Grab» und der Glaube an Jesu Auferstehung*: IkaZ 11 (1982) 6-20, aquí 17 y 12.

surrección, promesa basada en las alusiones de Jesús al Hijo del hombre —y no, como yo supuse antes, en tradiciones de martirio y resurrección de profetas escatológicos... Las palabras que Jesús pronuncia sobre el Hijo del hombre y las visiones que tienen los discípulos sobre este Hijo del hombre son modelos históricos (quizá no sólo eso) que explican la génesis de la fe pascual en la medida en que esa génesis es accesible históricamente»[183].

Algo similar afirma en el escrito *Zwischen Karfreitag und Ostern* (Entre el Viernes Santo y la Pascua), 1983[184]: los discípulos se convencieron de que Jesús había sido resucitado y elevado «por las apariciones del Resucitado». «Cabe tomar como punto de partida, con una certeza respaldada por juicios históricos, que las apariciones del Resucitado a los discípulos se produjeron en forma de visiones extáticas». Estas visiones, «donde contemplaron al Jesús crucificado como Hijo del hombre entronizado, sentado a la derecha de Dios, les convencieron definitivamente de que Jesús era el Mesías, de que... su envío tenía una significación escatológica y universal, y debía desarrollarse a través de ellos mismos». Las apariciones de Pascua fueron para los discípulos «evidencias de suprema calidad y certeza. Eran prueba de la resurrección de Jesús». Como hemos dicho, esto parece una recuperación de la posición anterior.

3) Conviene indagar con mayor precisión cómo entiende Pesch las apariciones y cómo llegaron los discípulos a esa evidencia. Pesch distingue entre una «evidencia *de iure* antes de Pascua» y una «evidencia *de facto* después de Pascua». El envío de Jesús por Dios, «que era provisionalmente accesible a la fe prepascual», «implicaba la evidencia *de iure* de su resurrección» (la evidencia de la imposibilidad de que Jesús quedase prisionero de la muerte); por eso ya la vida y la muerte de Jesús podían iluminar a los discípulos creyentes sobre «su resurrección como promesa de fidelidad de Dios»[185]. Ante la muerte de Jesús, «los discípulos se atuvieron a las palabras de Jesús»[186]. «Las apariciones del *Resucitado* –sólo así cabe hablar de las visiones de Pascua– deben considerarse, pues, como el lugar donde se manifiesta la evidencia *de facto*»[187].

¿Qué sentido concreto tiene esto? La respuesta de Pesch (influida posiblemente por la tesis de Schillebeeckx sobre el proceso de con-

183. Pesch, *Entstehung* (1983), 87s.

184. Las cuatro citas siguientes están tomadas de Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 73, 61, 73 y 61, por este orden.

185. Pesch, *Entstehung* (1983), 86s.

186. *Loc. cit.*, 96.

187. *Loc. cit.*, 86 (el paréntesis va dirigido contra el discurso de Marxsen sobre la expresión «apariciones de Jesús»).

versión y, sin duda, por la teología de la comunidad integrada) es ésta: conversión de los discípulos. «Entre el Viernes Santo y Pascua Dios operó la conversión de los discípulos de Jesús». «Conversión significa para los discípulos de Jesús creer que Dios quiso hacer del cuerpo muerto de Jesús... el cuerpo vivo de su comunidad», y disponerse a ese acontecimiento. «La causa de Jesús estaba perdida si los discípulos no pasaban a ser el ''cuerpo de Jesús'', para que él pudiera hablar y actuar como ''cabeza'' a través de ellos». «Las visiones, como formas de convulsión humana total, conquistaron y comprometieron a los discípulos en favor de esa obra». «En su conversión» se les apareció Jesús; «en sus pláticas, en la consideración de su vida» a la luz de las Escrituras, él les dirigió la palabra; en su «comunidad unánime» y en su consigna de «hacer la verdad» (es decir, en el seguimiento sin reservas), «los discípulos vieron que Jesús, destinado a resucitar *de iure*... había resucitado *de facto*, ya que su espíritu los había transformado, convirtiéndolos en el nuevo pueblo de Dios»[188]. La idea de Pesch sobre las apariciones resulta ambivalente. ¿Son producto –estimulado por la (supuesta) profecía de la resurrección por parte de Jesús– de su fe intacta o de su conversión (realizada por Dios)?

4) «Las apariciones de Pascua dieron lugar a una nueva vocación de los discípulos, a su compromiso definitivo con el Cristo viviente y su causa, cuya defensa pasó a ser la causa de los discípulos»[189]. La demostración de resurrección de Jesús y, por tanto, del sentido (revelado por ella)[190] de la muerte de Jesús fue, pues, una demostración *práctica*. Si se habla de «continuación de la causa de Jesús» en un compromiso parcial y reticente, se olvida que «el peso de la prueba de la resurrección de Jesús recae sobre aquellos que afirman haber experimentado con ella un cambio en sus vidas». «La demostración del sentido de la muerte de Jesús en el testimonio sobre su resurrección competía a toda la vida de la comunidad de discípulos». La «verdadera demostración de resurrección de Jesús es la resurrección de la comunidad neotestamentaria» como una comunidad viva, llena de vigor y de fe[191].

Pesch contesta a la pregunta decisiva de «si ellos (los discípulos) pudieron creer *con fundamento*, después de la crucifixión de Jesús»[192],

188. Todas las citas de este apartado están tomadas de Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 7,86,73,74,81s y 75, (cf. 64-68 por este orden; subrayados míos).

189. *Loc. cit.*, 73s.

190. *Loc. cit.*, 75.

191. Las tres citas *loc. cit.*, 41,82,88 (cf. también 90s).

192. *Loc. cit.*, 70. Contra Pesch hay que afirmar que la práctica vital de la comunidad no puede ser una «prueba» ni «fundamentación» para la fe en la resurrección de Jesús, sino sólo indicio y signo. Cf. las reflexiones críticas sobre la práctica como criterio de verdad en C. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, 353ss.

diciendo que «la fe en la resurrección de Jesús no depende de la verificación histórica mediante un "sepulcro vacío" (es decir, ¿mediante las apariciones?), sino que se basa en la confirmación aquí y ahora mediante el "cuerpo" del Resucitado que es su comunidad, su Iglesia... y la vitalidad de esa comunidad e Iglesia»[193]. Esta respuesta indica que Pesch no ha perdido su interés por un sustrato histórico, constatable históricamente (o más en general, empíricamente), de la revelación pascual; sólo que ese interés ha desplazado su centro de gravedad. La orientación de Pesch hacia la comunidad integrada puso en primer plano el tema de la certificación *práctica* de la resurrección de Jesús.

5) En lo que respecta al tema de la constatación histórica de la génesis de la fe pascual, Pesch mantiene su interés anterior por una fundamentación en el propio Jesús terreno (lo que en un principio había hecho a Pesch relegar el tema de las apariciones), como indica el supuesto de una evidencia prepascual *de iure* de la resurrección de Jesús. «La historia de los discípulos... basada a su vez en la historia de Jesús» facilita a aquéllos (por obra de Dios) el conocimiento de la resurrección y, por tanto, el sentido de la muerte de Jesús[194]. Los discípulos, permaneciendo unidos a Jesús, volvieron *entre el Viernes Santo y la Pascua* al camino que el Jesús terreno les había señalado y *llegaron así a la fe pascual;* por eso pudieron entender e interpretar el destino de Jesús[195].

Pesch recupera también su tesis anterior sobre la fe intacta de los discípulos y, por cierto, bajo una forma sorprendente. Basándose en la conclusión del evangelio de Marcos (Mc 16,9ss), un pasaje secundario, y en la perícopa tardía Jn 20,1.11-18 (aparición a María Magdalena), inspirada en el texto anterior[196], Pesch sienta esta afirmación: «Muchas circunstancias e incluso, habida cuenta de la importancia otorgada a los discípulos por la tradición, todas las circunstancias hacen pensar que las mujeres, comenzando por María Magdalena, fueron las primeras en profesar la fe pascual, que tuvieron una prioridad sobre los discípulos porque habían *permanecido próximas a Jesús* en el intervalo de tiempo entre el Viernes Santo y la Pascua»[197]. La «aparición a María Magdalena» quedó eclipsada, según Pesch, ante la relevancia del primer testigo oficial, Pedro (1 Cor 15,5); las mujeres «desempeñaron un papel decisivo» en la formación de la nueva comunidad y fueron probablemente las «primeras intérpretes» del destino

193. Pesch, *Das «leere Grab»*, 19.
194. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 64.
195. Cf. *loc. cit.*, 77s.
196. Sobre Jn 20,1.11-18, cf. más arriba, cap. 2,II.2a en nota 99.
197. *Loc. cit.*, 77.

de Jesús[198]. ¿Las *apariciones* consisten, pues, a la postre, en la *interpretación* (dotada de certeza y evidencia) *del destino de Jesús* por sus discípulas y discípulos? Las afirmaciones de Pesch resultan ambiguas en muchos aspectos.

d) *Examen crítico*

Pesch sostiene con más vigor y énfasis aún que Schillebeeckx que la fe pascual tuvo como fundamento ciertos antecedentes y procesos prepascuales, sobre todo la originalidad del propio Jesús terreno y la fe de los discípulos en él, una fe suscitada por su persona. Con razón descarta que la fe en Cristo pueda basarse «únicamente en la experiencia de la resurrección de Jesús»[199], y propone al Jesús terreno como condición constitutiva y necesaria para la existencia y la fundamentación de la fe pascual. Pero no se limita a evitar el aislamiento de las denominadas «apariciones» respecto a la experiencia global de los discípulos con Jesús, sino que pone en cuestión las visiones especiales de Jesús después del Viernes Santo, o –en la modificación posterior de su perspectiva– no atribuye a las supuestas visiones extáticas ninguna verdadera función causal para la fe pascual. La fe pascual tiene su origen en el Jesús terreno y en la fe de los discípulos despertada por él, se manifiesta –y aquí se muestra el desplazamiento de acento posterior– en la conversión de los discípulos después del Viernes Santo, ligada a las visiones (sobre el Hijo del hombre), y debe corroborarse (más exactamente, acreditarse) prácticamente mediante la comunidad viva. La fe pascual pasa por el Jesús terreno (accesible históricamente) con su profecía de la resurrección (frase sobre el Hijo del hombre) y –complementación posterior– por la práctica (accesible empíricamente) de la comunidad. Pero esta perspectiva, impresionante a primera vista, es insostenible en sus argumentos decisivos y en su conjunto. Me limito a aquí a los puntos más importantes, con alusiones a la crítica ya efectuada a las posiciones de Schillebeeckx.

1) *¿Fe mantenida o conversión de los discípulos?* La tesis sobre el mantenimiento de la fe de los discípulos (1973) se opone, como hemos visto, a la línea general de los testimonios neotestamentarios. Estos no hacen ninguna referencia a una fe mantenida permanentemente. Por el contrario, todo el nuevo testamento señala la muerte en cruz de Jesús como una ruptura que marca una discontinuidad. La

198. *Loc. cit.*, 77s.

199. K. Rahner, *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik*, en G. Bornkamm-K. Rahner (eds.), *Die Zeit Jesu. Festschrift H. Schlier*, Freiburg 1970, 273-281.

negación de Pedro y la huida y regreso de los discípulos a Galilea son hechos históricos indiscutibles[200]; y deben tomarse en serio en su carácter de *cesura*. El nuevo testamento afirma, además, la existencia de una nueva actuación de Dios en favor del Crucificado y la presentación sorprendente del Resucitado, presentación que suscita una fe renovada (esto es válido también para el caso de María Magdalena; cf. Jn 20,13.15). Si los discípulos hubieran mantenido la fe sin ruptura, esta serie de testimonios neotestamentarios sería ininteligible o habría que mediatizarla con reservas de todo tipo. Frente a tal supuesto, el ajusticiamiento de Jesús en la cruz, el fracaso de aquel personaje que había vinculado a su existencia la llegada de Dios y su exposición pública como un ser maldecido por Dios, afectaron profundamente a la fe de los discípulos, los convulsionaron en su raíz y causaron una *ruptura* epistemológica insalvable. Cabe suponer que la fe anterior de los discípulos sólo existía ya en el recuerdo y no en la realidad. Es difícil imaginar que los discípulos pudieran superar por sí mismos la «crisis del Viernes Santo»[201], es decir, el escándalo de la muerte en cruz de Jesús[202].

Tampoco se puede sostener la tesis atenuada de la conversión gradual de los discípulos «entre el Viernes Santo y la Pascua» (1983) –como se ha mostrado más arriba frente a Schillebeeckx–; esa tesis interpreta la experiencia pascual originaria, muy arbitrariamente, partiendo de un *topos* helenístico-judío recogido en el nuevo testamento sólo en la exposición tardía de la experiencia paulina de Damasco relatada en los Hechos de los apóstoles, del pasaje problemático de Lc 22,31s o de experiencias de conversión actuales. Pero hay que señalar que la congruencia estructural entre una experiencia pascual originaria del inicio y la recuperación posterior de la fe que presupone ese inicio es limitada.

2) *Hipótesis prepascuales infundadas.* Las hipótesis especiales propuestas por Pesch no reúnen las condiciones exigibles para formular una argumentación sólida.

a) ¿Fe previa en la mesianidad de Jesús? Es posible que el «debate sobre la mesianidad de Jesús» hubiera existido ya antes de Pascua (teniendo en cuenta que Jesús dio a entender indirectamente que era el mensajero escatológico de Dios y realizador del reinado de Dios). Pero nada justifica la hipótesis forzada y extrema de que este debate ya se había «resuelto». Al contrario, el fracaso de Jesús en la cruz puso en cuestión, para los discípulos, su carácter de enviado de Dios

200. Así estima también el propio R. Pesch: *Das Markusevangelium*, II, Freiburg 1977, 403.451.

201. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 65.

202. Vögtle, *Osterglauben* (cf. nota 180), 69-85, ha aclarado este punto.

y echó por tierra toda la supuesta «evidencia *de iure* sobre su resurrección». En efecto, la profesión de fe mesiánica en el cristianismo primitivo presupone ya –además de la pretensión implícita de Jesús de ser el mensajero definitivo de Dios y además de su ajusticiamiento como presunto (es decir, falso) Mesías (cf. el letrero de la cruz)– la fe en la resurrección[203]. Las ideas judías de la época hacían impensable que un crucificado fuese el Mesías (el portador de la salvación). Y tal juicio presupone –aunque Jesús se hubiera comportado *antes de* la crucifixión en sentido mesiánico– toda una serie de experiencias nuevas después de la crucifixión.

b) ¿Interpretación expiatoria de la muerte de Jesús, previa y comprendida? Caber suponer, aunque sea cuestionable en el plano exegético, que Jesús hubiera interpretado previamente su muerte como una expiación universal[204]. Lo que no avalan los textos es que los discípulos de Jesús hubieran comprendido entonces el significado de su muerte[205]. La circunstancia de que la interpretación expiatoria, presente sin duda en la tradición de la última cena, no aparezca asumida expresamente en la tradición sinóptica (ni en el material antiguo de los Hechos de los apóstoles), que ofrecen en cambio otras indicaciones para entender la muerte de Jesús, desde el antiguo testamento, como algo dotado de sentido y salvífico, induce a pensar lo contrario. Lo correcto es afirmar que los *discípulos* «no pudieron asimilar antes de Pascua la idea de un significado salvífico de la muerte de Jesús»[206], la mantuvieron, sin comprenderla, con la tradición de la última cena y sólo más tarde llegaron a entenderla por otras vías. Cuando Pesch afirma que en la noche del Jueves Santo, lo más tarde, «los discípulos estaban preparados para la muerte de Jesús y eran capaces de creer en la resurrección de Jesús en virtud de su existencia anterior»[207], tal afirmación es apresurada, extrema e insostenible. Posteriormente (1983) sigue afirmando, aunque con mayor cautela, que «el sentido

203. Sólo desde la ausencia de Jesús (muerte y resurrección) –con los presupuestos mencionados– se pone de manifiesto su verdadera mesianidad y resulta posible el reconocimiento de esa mesianidad; es lo que intentó también establecer Mc con su teoría del secreto mesiánico. La argumentación esgrimida por Pesch contra un origen pospascual de la confesión mesiánica en el sentido de que si los discípulos «etiquetan a Jesús como Mesías sólo posteriormente, entonces ellos serán los inventores de su mesianidad» *(Zwischen Karfreitag und Ostern*, 67), no es concluyente y es errónea. Sólo sería aceptable bajo dos supuestos: 1) que el Jesús terreno no hubiera sido de hecho el Mesías, 2) que los discípulos le hubieran declarado Mesías después de su muerte por su cuenta, es decir, sin una nueva experiencia radical de Dios y del Resucitado.

204. Cf. más arriba, cap. 2,I.3b.

205. Contra Pesch, *Materialien* (cf. nota 180), 158.167.

206. H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982, 64.

207. Pesch, *Materialien*, 168.

originario de su muerte, antes oculto... se manifestó a los que recuperaron la fe» (en virtud de su conversión)[208].

c) ¿Ideas previas sobre la resurrección individual? La idea de martirio y de resurrección de personajes mesiánicos, como Henoc y Elías, sólo es válida para un período posterior y no en la época de Jesús y sus discípulos; los documentos existentes proceden de la era poscristiana y los más antiguos se remontan hacia el año 100 d.C.[209]. Pesch reconoce, además, que el nuevo testamento nunca aplica esta idea a la explicación del destino de Jesús ni, por tanto, a la resurrección[210] y por eso no puede ser un puente en una historia crítica de la tradición para las afirmaciones sobre la resurrección. Por eso deja de lado esta idea y ensaya otra vía, la del Hijo del hombre y las palabras de Jesús sobre él mismo: Jesús se presentó como el Hijo del hombre (doliente y destinado a aparecer en el futuro). Pero dado que el Hijo del hombre representa en la literatura apocalíptica al personaje elevado sobre el trono glorioso de Dios y que viene a juzgar, Jesús habría prometido en sus palabras su propia resurrección. Pesch realiza también aquí una combinación demasiado apresurada: «Las palabras de Jesús sobre el Hijo del hombre suponen la promesa de su resurrección..., de suerte que la fe en la resurrección, en la medida en que su génesis es accesible históricamente, se puede explicar sobre este modelo»[211]. El propio Jesús, pues, ofreció a los discípulos ya antes de Pascua el contenido mental de su futura resurrección; esta fe tendría su fundamento en la promesa de Jesús y por eso no fue una proyección arbitraria de los discípulos.

Esta posición da lugar a las siguientes observaciones críticas: *en primer lugar*, cuando los discípulos afirmaron que esta eventual promesa se había cumplido, no hay por qué suponer que se trata de una proyección arbitraria ni de un fruto de su propia reflexión desde la lógica de la fe, sino que se basa en un conocimiento que les llega a través de un suceso ajeno a ellos, «objetivo», que llega de fuera; en el mejor de los casos, en virtud de la promesa de Jesús, ellos habrían podido esperar, cuando más, que «en el juicio final, ya inminente, se demostraría la razón de Jesús y la verdad de su aseveración sobre la cercanía de Dios a los hombres. Pero su muerte desbarató toda cer-

208. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 75 (cf. más arriba en nota 190).

209. Cf. más arriba, cap. 1, III 1c, nota 54.

210. Cf. Pesch, *Passion* (cf. nota 174), 190.

211. Así dice un manuscrito multicopiado, «Jesu Menschensohnworte und seine Auferstehung», parte II p. 2, que Pesch distribuyó con ocasión de una conferencia en el encuentro Rhein-Main de exegetas celebrado el 3.6.1978 en St. Georgen/Frankfurt. Pesch ha mantenido posteriormente la primera frase de la cita: cf. Pesch, *Entstehung* (1983), 94s. Las argumentaciones históricas de Pesch presentan a menudo un carácter bastante especulativo.

teza»[212]. *En segundo lugar*, la tradición judía combinaba la imagen del Hijo del hombre y la idea de su entronización gloriosa, pero no relacionaba al Hijo del hombre con el sufrimiento, ni al Hijo del hombre con la resurrección. Y tampoco se desprende de la tradición sinóptica que Jesús fuese el autor de esta conexión. Los exegetas críticos discuten si Jesús habló realmente sobre el Hijo del hombre; es muy improbable que las palabras sobre el Hijo del hombre doliente fueran pronunciadas por él; Lc 12,8s par y *passim*, hacen suponer que habló del Hijo del hombre en su llegada como juez para el juicio, pero sin identificarse con él. La interpretación que hace Pesch de Lc 12,8s par, en el sentido de una autoidentificación de Jesús[213], es una clara sobreinterpretación de la sentencia, que aun así tampoco establece una identidad y que no se refiere a las relaciones entre Jesús y el Hijo del hombre, sino a las relaciones entre los oyentes y Jesús, y entre los oyentes y el Hijo del hombre, en el juicio. La identificación de Jesús con el Hijo del hombre (y, concretamente, con el Hijo del hombre en su venida), que presupone su elevación al cielo, se produjo en época pospascual en la fuente de los *logia*, y a propósito de una nueva revelación (Mt 11,27/Lc 10,22 es quizá un reflejo de la experiencia pascual de Q).

Las conclusiones seguras pueden resumirse con palabras de Martin Hengel: «No existía ninguna doctrina judía sobre la resurrección y la elevación de un *muerto* para ser constituido después Mesías e Hijo del hombre»[214]. «La resurrección del Mesías crucificado es una *novedad* en la tradición judía»[215], incluso respecto a la predicación del mismo Jesús. Al final vuelve, pues, la pregunta sobre cómo llegaron los discípulos a afirmar esta novedad que es la resurrección del Crucificado.

Se puede constatar en todos los puntos que Pesch, en su afán de infravalorar las «apariciones», fuerza sus análisis exegéticos y sus argumentaciones en favor de sus propios presupuestos. *No* es posible derivar el hecho de la fe pascual de una autocomprensión de Jesús como Hijo del hombre próximo a aparecer, ni como siervo de Dios que expía los pecados, ni de la fe prepascual de sus discípulos en él; y tampoco de todos estos supuestos tomados globalmente. No hay un tránsito directo del Crucificado a la comunidad... sin una novedad

212. Así opina U. Wilckens, en J. Feiner - L. Vischer (ed.), *Neues Glaubensbuch*, Freiburg 1973, 206.

213. R. Pesch, *Über die Autorität Jesu*, en R. Schnackenburg - J. Wanke (eds.), *Die Kirche des Anfangs. Festschrift H. Schürmann*, Leipzig 1977, 25-55; algo más cauteloso Id., *Entstehung* (1983), 94s.

214. M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu:* IkaZ 9 (1980) 15.

215. M. Hengel, *Ist der Osterglaube noch zu retten?:* ThQ 153 (1973) 268.

pascual, cualquiera que sea su naturaleza. Por eso cabe preguntar: ¿no resulta difícil de admitir cómo puede explicarse la génesis de la fe pascual «sin recurrir a apariciones como inicio de esa fe»?[216]. Al final resulta que también Pesch admite como históricamente fidedignos ciertos fenómenos de apariciones (aunque entendidos como visiones).

3) *Sobre la posibilidad de las «apariciones» extraordinarias del inicio*. En su primera propuesta (1973), Pesch sostiene con energía y no sin razón, la posibilidad de una verificación histórica de la génesis de la fe pascual. Pero no se aplica a la tarea de examinar el alcance y los límites del método histórico-crítico. Este método, en efecto, está lastrado desde sus orígenes por una tendencia a la reducción a lo general e igual o a lo previamente dado, y difícilmente puede apreciar adecuadamente lo especial, lo singular, lo nunca sido y lo inderivablemente nuevo. El propio Pesch sucumbe a esta tendencia, quizá indeliberadamente, cuando –en un plano de fe «puramente» dogmático y sistemático, por decirlo así– acepta la singularidad y el carácter extraordinario de la resurrección (como superación de la muerte que afecta al propio Jesús), pero después –en el plano de la aprehensibilidad histórica, por decirlo así– no considera las «apariciones» como el ingreso singular y extraordinario del Resucitado en la experiencia histórica. Como si todo lo que ocurrió en el plano de la verificabilidad histórica tuviera que poder verificarse también históricamente *(historisch)*, es decir, en una correlación cognoscible con otros sucesos constatables, y en caso contrario hubiera que renunciar a toda pretensión de realidad[217].

Es cierto que el nuevo testamento dice muy poco sobre la génesis de la fe pascual: los asertos prepaulinos y paulinos sobre apariciones forman un grupo reducido de textos (a menos que se quiera agregar a ellos, como hace John E. Alsup, una serie de relatos sobre apariciones supuestamente primitivos); pero este pequeño grupo sugiere primariamente –contra Pesch (1973)– una experiencia/encuentro originariamente compartido, y no cabe contraponerle otro grupo de textos que apunte en dirección contraria. De ahí que estos asertos sobre apariciones deban tomarse en serio con su pretensión de reflejar una nueva experiencia originaria, no derivable (un encuentro con el Resucitado y su presencia salvífica), que desencadenó la fe pascual. Parece que Pesch tampoco presta la suficiente atención a esto en sus nuevos ensayos (1983), ya que sostiene que las «visiones»

216. Cf. más arriba, nota 181.

217. Cf. R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 30: «El hecho de que algo exista no es razón suficiente para afirmar que puede ser conocido por nosotros». «No todo lo que no podemos experimentar es por ello inexistente» (sin duda, «aunque hagamos afirmaciones sobre lo no experimentable, las justificamos por tener alguna referencia, siquiera sea mediata, con la experiencia»).

del Resucitado (como supuestas visiones del Hijo del hombre) dependen siempre de una (supuesta) predicción por Jesús de su propia resurrección (palabras sobre el Hijo del hombre), con riesgo de convertirse en productos de la fe (ya presupuesta) de los discípulos. Los asertos sobre las apariciones deben tomarse en serio en su pretensión específica, incluso aunque nosotros no podamos reproducir esta experiencia y nos parezca sospechosa precisamente porque no se ajusta a la correlación, analogía y congruencia estructural con experiencias que nos son familiares, y por eso no pueda hacerse ya plenamente clara y plausible.

En los últimos años, la perspectiva de Pesch está cada vez más marcada por experiencias actuales de conversión y de comunidad viva, sobre todo en la «comunidad integrada». Llama la atención hasta qué punto el relato de Emaús (que refleja una situación comunitaria posterior) y la conclusión secundaria del evangelio de Marcos (historizante, pero capital para la comunidad integrada) dan lugar a su nueva perspectiva –al menos en su escrito *Zwischen Karfreitag und Ostern*–. Si Pesch hubiera aducido estos textos «únicamente» en una relectura (partiendo de la vida de la «comunidad integrada»), no habría mucho que objetar. Pero él extrae de su relectura (una relectura muy arbitraria) ciertas conclusiones históricas. Después de haber elaborado una propuesta destinada a evitar una «mitologización historizante» de la génesis de la fe pascual, la última propuesta de Pesch en el mencionado escrito aparece precisamente, en buena medida, como una «mitologización historizante» de la génesis de la «comunidad integrada». La retroproyección históricamente abusiva de vías de conversión y formación de comunidades de períodos posteriores, como también la amalgama, teológicamente incompatible, de Pascua y Pentecostés, se expresan en la siguiente frase, entre otras: «Su camino (de los discípulos) "entre el Viernes Santo y la Pascua" se convierte en camino "entre Pascua y Pentecostés"», el camino de la formación la comunidad[218]. El nuevo testamento, en realiadad, establece claramente la prioridad de la resurrección y de las apariciones sobre el envío del Espíritu y la formación de la comunidad. No sólo en Lucas (24,44-49; Hech 2,32ss), sino también en Juan, que relaciona estrechamente Pascua y Pentecostés, es el Resucitado y el Aparecido el que infunde el Espíritu a los discípulos y los envía a la formación de la comunidad y a la labor misionera (20,19-23).

Resumiendo, y en lo que respecta a la génesis de la fe pascual, Pesch tiende a un doble desplazamiento del problema: por una parte, el retroceso al período anterior a la Pascua, a la historia del Jesús terreno (fundamental sin duda alguna); por otra, la prospección hacia el tiempo posterior a Pascua y a Pentecostés, a las experiencias de fe de la iglesia primitiva

218. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 84; cf. 95s.

y de la comunidad actual. Pero falta, en definitiva, el acontecimiento pascual (onto)lógicamente previo y subyacente a la conversión de los discípulos. Y si Pesch deseaba «explicar la génesis de la fe pascual, en tanto que accesible históricamente»[219], *no* lo ha logrado de un modo satisfactorio o convincente.

V. Resultado sistemático

1. *La insuficiencia de los intentos de explicación histórico-genética*

a) *La autopresentación del Resucitado*

Todos los intentos de explicar el aserto de la resurrección *sin* experiencias pascuales extraordinarias («apariciones»), *únicamente* con modelos veterotestamentarios y judíos y con modelos jesuánicos, con procesos de elaboración psíquica o reflexiva en los discípulos (visiones psicógenas; conversión gradual y maduración; reflexión, deducción de ideas accesibles eventualmente articuladas por el mismo Jesús, formación de consenso) han chocado radical y decisivamente con el aspecto neotestamentario central de la *autopresentación* inderivable del Resucitado. El término «aparición» expresa este momento de autopresentación libre del Resucitado (o de su presentación por Dios). Esta expresión implica directamente una actividad de Dios y del Crucificado, presentado de nuevo por virtud divina, que sale al encuentro de sus discípulos como persona viviente, y actúa sobre ellos.

b) *La ruptura epistemológica del Viernes Santo*

Estos intentos de explicación histórico-genética encuentran escaso apoyo, en diversos aspectos, en los textos del nuevo testamento. Los textos sobre apariciones no hacen ninguna referencia a elementos entusiástico-fantásticos o extático-visionarios; los discípulos –a diferencia de Pablo– no eran «visionarios». Las tesis sobre la fe ininterrumpida o sobre la conversión gradual de los discípulos se contradicen con la tónica general de los testimonios neotestamentarios: la muerte maldita de Jesús como ruptura epistemológica, la huida de los discípulos, el encuentro sorprendente con el Resucitado, la afirmación general sobre la acción de Dios

219. Pesch, *Entstehung* (1983), 87.

en favor del Crucificado. Los asertos de Pascua no incluyen ninguna alusión a debates y a procesos graduales (más o menos prolongados) de maduración.

c) *La disparidad y la insuficiencia de las expectativas previas*

La fe pascual presupone sin duda la esperanza veterotestamentaria-judía (y también jesuánica) en el poder salvador de Dios frente a la muerte; esta esperanza constituye su horizonte de comprensión. Y, sin embargo, la fe pascual no se puede deducir de esta esperanza; ninguna de las expectativas judías «encaja» directamente en esa fe pascual.

La idea judía del rapto o recepción en el cielo hubiera convertido a Jesús en un caso individual aislado y le hubiera sustraído a la tierra y a los suyos; esta idea se aplica en el período pospascual, pero no a Jesús, sino a los cristianos no fallecidos en el momento de la parusía (1 Tes 4,17; cf. Mt 24,40s/Lc 17,34s); sólo en el relato lucano tardío de la ascensión aparece una aplicación a Jesús[220]. También la idea de la elevación del Justo doliente y la idea judeohelenística de la resurrección rehabilitante de los mártires, para ser recibidos en el cielo (no está claro si esta idea puede presuponerse en los primeros discípulos arameohablantes[221]), se limitaría a un destino individual.

La tradición judía no presenta ningún caso de elevación y consagración de un muerto como Hijo del hombre, y parece que incluso la idea de la identificación de Henoc, sustraído a la muerte, con el Hijo del hombre celestial sólo se dio en época posterior a 70 d.C.[222]. La idea apocalíptica del Hijo del hombre celestial, que llegará como juez y salvador escatológico, fue utilizada una vez hecha la experiencia pascual de los orígenes, como concepto auxiliar para la proclamación a los oyentes palestinos de la parusía del Señor elevado, al que se invocaba antes, posiblemente, en la súplica *maranatha* sin la terminología del Hijo del hombre; la idea del Hijo del hombre no generó, pues, en modo alguno la experiencia pascual, sino que la presupone[223].

La idea de la resurrección de los muertos, la más ligada a la expectativa escatológica, se refería a la resurrección *definitiva* de *muchos* justos, que retornarían a una *tierra* renovada para participar

220. Cf. más arriba, cap. 1,III.1c y cap. 2,II. la con nota 80.
221. Cf. más arriba, cap. 1,III.2a, último párrafo.
222. Cf. más arriba, cap. 1,III.1c con nota 54 y 55.
223. Cf. Vögtle, *Der verkündende Jesus* (cf. nota 21), 75s.

en el final escatológico; frente a ella, el aserto de la resurrección de Jesús crucificado, una resurrección *singular y excepcional, ya efectuada,* y con ella el inicio definitivo del tiempo final (sin que se hubiera producido una renovación de la tierra ni la resurrección de los muertos), constituye una novedad absoluta que rompe todos los esquemas judíos anteriores. «La idea de que un personaje que había sido ajusticiado en Jerusalén, después de ser condenado a muerte por las autoridades de Jerusalén, fuese elevado al cielo para una futura acción escatológica echaba por tierra cualquier forma de expectativa soteriológica judía. Lo que proclamaban los seguidores de Jesús era tan absurdo para la sensibilidad judía que los grupos dirigentes de la época no pudieron tomarlo en serio, al menos en un principio»[224].

d) *La hipótesis fundada de una novedad «externa»*

Los hechos ocurrieron, pues, más bien a la inversa: no hubo una deducción del mensaje pascual partiendo de experiencias e ideas previas, sino un factor nuevo (nueva iniciativa de Dios en la nueva iniciativa de Jesús) llegado «de fuera» (no surgido de los propios discípulos ni de sus ideas previas). Este nuevo factor suscitó una versión creadora de la idea apocalíptica de la resurrección: el aserto de la resurrección de Jesús ya efectuada de modo singular, como acontecimiento salvífico único y decisivo para todos.

Si la proclamación de Pascua fuera sólo una interpretación de la muerte en cruz surgida en la imaginación, la reflexión bíblica, la deducción y el consenso, sería sorprendente que todos los discípulos y primeros cristianos, discrepantes en otros muchos puntos, tuvieran la misma certeza en lo decisivo –sin diferencias ni discusiones detectables–: la convicción de que él resucitó, fue elevado, está presente y vive, y que hicieran de esta certeza el fundamento nunca cuestionado de su vida. Sin el «estímulo extraordinario» (D.F. Strauss) de un factor externo evidente no se pueden explicar, o apenas, el enorme impulso dinámico de la comunidad primitiva durante los dos a cuatro años antes de la vocación de Pablo. Este nuevo comienzo explosivo se nutre de la creencia de que aquello que es su fundamento y la causa de su dinámica es una realidad que se impone *inequívocamente*, y no un producto subjetivo.

Por eso cabe afirmar (incluso en el plano meramente histórico) con Karl Rahner: no es fácil «explicar ese ''algo'' postulado, desenca-

224. *Loc. cit.*, 75.

denante de la fe pascual, que es la experiencia pascual originaria, sin que tuviera por objeto la realidad a que hacía referencia»[225]. En rigor, hay que decirlo sin tapujos, la génesis de la fe pascual es un enigma y «una cuestión abierta» (Strauss); todas las explicaciones histórico-genéticas que se han propuesto resultan insuficientes. Ante eso, los datos neotestamentarios deben tomarse en serio. Nada autoriza a descartarlos como inverosímiles y pretender, con la arrogancia de lo moderno, que nosotros comprendemos la experiencia de los inicios mejor que aquellos que la vivieron y articularon, o que ellos interpretaron mal ciertos fenómenos ya conocidos y fueron víctimas de su propio malentendido[226].

Hay buenas razones, por el contrario, para afirmar que la fe pascual descansa en un nuevo y singular inicio que estuvo marcado por las «apariciones» del Resucitado. A estas «apariciones» puede aplicarse lo que Pascal dijo sobre las profecías y los milagros: no son «de tal índole que obliguen a decir que son totalmente convincentes, pero tampoco son de tal índole que se pueda afirmar que es irracional creer en ellos. Hay, pues, claridad y oscuridad... Pero la claridad es de tal suerte que rebasa la apariencia de lo contrario o al menos se iguala a ella; por eso no hay motivos racionales para no seguirla, y esto sólo puede ser efecto de la concupiscencia y la maldad del corazón. Así las cosas, existe suficiente claridad para condensar y no para convencer; en consecuencia, es obvio que en aquellos que siguen la claridad actúa la gracia y no la razón, es la gracia y no la razón la que hace que la sigan; y en aquellos que la rehúsan, es la concupiscencia, y no la razón, la que hace que la rehúsen»[227].

2. *El interés justificado por el conocimiento histórico de la experiencia pascual*

En los intentos de explicación histórico-genética está justificado el interés por tomar en serio la mediación humano-histórica de los acontecimientos de revelación pascual.

225. K. Rahner, *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik*, en Id., *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970, 197-226, aquí 225.

226. Podría ocurrir también, a la inversa, que nuestra conciencia moderna sufriera en algunos aspectos un angostamiento radical, que estuviera prisionera en un contexto de ofuscamiento y nos llevase al error... si no la ampliamos.

227. B. Pascal, *Pensées*, fragmento 564, citado según la edición alemana de E. Wasmuth, Heidelberg 1963, 256s.

a) *Los presupuestos de la experiencia pascual en los discípulos*

En realidad, la experiencia pascual implica unos presupuestos en los discípulos sin los cuales no es concebible: la fe veterotestamentaria en el poder de Dios superador de la muerte y en su fidelidad a los suyos; las esperanzas judías sobre los justos y mártires sacrificados y las categorías correspondientes (ninguna de las cuales «encaja» directamente, como hemos visto, en la afirmación pascual formulada luego); las experiencias singulares de los discípulos con el Jesús terreno (que había ligado la llegada y accesibilidad del Dios misericordioso de los hijos perdidos a su propia conducta investida de autoridad), y su final brusco por el ajusticiamiento en el madero de la cruz; el recuerdo que guardan de Jesús, su estima permanente y, sin duda, también la reflexión sobre su persona y su destino; y sus facultades cognitivas, psíquicas, sensitivas (eidéticas, auditivas, etc.) de percepción de la realidad. Todo esto entra sin duda en la experiencia pascual de los discípulos y es activado por ella.

b) *Estos presupuestos, como contexto mediador y horizonte categorial de la experiencia pascual*

Sin embargo, estos presupuestos presentes en los discípulos no generaron la fe en la resurrección ya efectuada del Resucitado. ¿Por qué no?

Adolf Kolping rechaza una continuidad en la fe por parte de los discípulos y subraya el cambio «totalmente inesperado» en la conducta de éstos[228]. Estima que la fe en la resurrección de Jesús nació de los mencionados presupuestos existentes en los discípulos, mas no por una estricta necesidad lógica, sino de modo contingente. Sostiene que estos presupuestos propiciaron *de hecho* la transformación de los discípulos, pero «no operaron *forzosamente*» ni llevaron *por necesidad* al «cambio de los discípulos»[229]. En este sentido, el cambio esperado en los discípulos fue «plenamente contingente» y por ello un «milagro»[230]. Para Kolping, pues, el «milagro» de Pascua es una experiencia derivable de la situación de los discípulos pero sin estricta necesidad lógica.

Esta solución no es satisfactoria. La contingencia[231] es mucho más radical: los presupuestos dados en los discípulos podrían pro-

228. A. Kolping, *Fundamentaltheologie* III/1, Münter 1981, 668 con nota 25; contra Pesch, *Entstehung*, 1973.

229. *Loc. cit.*, 597 (subrayados míos); cf. 647-650.662s.

230. *Loc. cit.*, 650; cf. 597.662.

231. Chr. Hartlich, *Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnisaussagen der Hl. Schrift:* ZThK 75 (1978) 467-484, aquí 475, critica el uso del término

piciar, cuando más, una receptividad y disposición para un posible «evento» o, más exactamente: para un eventual encuentro. Y pudieron formar el contexto concreto y el horizonte categorial donde este eventual encuentro pudo tener y mostrar su significación concreta, es decir, pudo identificarse como encuentro con el Jesús rescatado y pudo ser evidente (en Cefas o en Pilato, por ejemplo, no se dio ni esta disposición ni este contexto). Pero estos presupuestos no pudieron suscitar por sí solos la transformación de los discípulos; la modificación de las orientaciones anteriores, el giro de la no comprensión a la comprensión, de la increencia a la fe, del fracaso a una nueva existencia, todo eso no fue efecto de su propio poder decisorio. El argumentar aquí simplemente con fenómenos humanos creativos (que ellos o *nosotros* atribuimos luego, a veces, a la acción de Dios) no se ajusta en modo alguno a los testimonios del nuevo testamento. Según éste, la transformación de los discípulos no se produce por reflexión sobre su nueva situación mediante ciertos presupuestos implícitos, sino desde un encuentro con el Resucitado, que accede a ellos espontáneamente, de modo insospechado y sorprendente. Ahí reside su causa.

Pero el Resucitado se sirvió de las facultades sensitivas, psíquico-imaginativas y cognitivas como *medio* (ambiguo) para mostrarse en el nivel de experiencia de los discípulos, y posibilitó mediante su activación y reestructuración (transformación) una evidencia de la percepción y una conformación creadora de las ideas previas. No se limitó, pues, a *utilizar* estos presupuestos, sino que operó al mismo tiempo una *modificación* de los discípulos en la estructura fundamental de la subjetividad (su comprensión de sí mismos y del mundo, su relación consigo mismos y con el mundo) y creó así una nueva existencia, fe, comunidad y misión. Los mencionados presupuestos de los discípulos son únicamente el contexto mediador y el horizonte categorial de la experiencia de Pascua, contexto y horizonte destinados a transformarse con el encuentro del Resucitado.

«contingencia, tan preferido de muchos teólogos» y declara: «si se entiende por suceso contingente un suceso que no presenta una conexión determinable con otros sucesos determinables, tal suceso es posible conceptualmente, pero no se puede afirmar como algo que ha acontecido realmente». Aparte de que para nuestro contexto no falta la «conexión determinable con otros sucesos determinables», esa frase de Hartlich sólo puede significar en definitiva que un suceso contingente (en sentido estricto o no) «no se puede afirmar como acontecido realmente» en el marco de las posibilidades del método histórico. Este método es sólo un procedimiento, sin duda importante, pero en modo alguno el criterio absoluto para establecer la realidad de los sucesos. De ahí que la afirmación de un suceso contingente como algo ocurrido realmente no sea, en principio, irracional. Debe ser examinada en su credibilidad, y si el resultado del examen es positivo, constituye una llamada urgente a la opción de fe.

c) *El hiato entre el Viernes Santo y la formación de la comunidad*

No es posible, pues, derivar la fe pascual de presupuestos y posibilidades dados en los discípulos. Hay un hiato insalvable para los discípulos «entre el Viernes Santo y la Pascua», entre la cruz y la génesis de la comunidad. Los presupuestos mencionados son una condición necesaria (requisitos) para la génesis de la fe pascual y de la Iglesia, pero no una condición suficiente (productiva). Se requiere además un nuevo impulso, *no* derivable de los antecedentes ni de la situación, radicalmente contingente: el (auto)testimonio del Crucificado resucitado. Este impulso radicalmente contingente tuvo como *medio* o soporte la estructura fundamental dada, activada y reconstruida y, por tanto, modificada de los discípulos; gracias a este soporte modificado pudieron «verlo» (identificarlo) como el Resucitado. El aspecto de revelación, de autopresentación, debe mantenerse, pues, cuidadosamente con toda su contingencia no deducible ni reducible, y no debe reinterpretarse subrepticiamente[232].

3. *El contenido nuclear y el fundamento de la experiencia pascual*

Según datos fidedignos del nuevo testamento, la fe pascual no tiene su origen en un desarrollo ulterior de ciertas premisas prepascuales por los discípulos, sino que obedece a una iniciativa divina sorprendente para éstos, inmotivada, extrínseca (ajena), radicalmente nueva: la presentación del Crucificado como resucitado por Dios o la autopresentación del Resucitado desde Dios. Esta presentación tiene el carácter de un *encuentro* (desde fuera), encuentro que afecta *pasivamente* (a los discípulos).

El pensamiento moderno tiende a partir del tema del sujeto percipiente y a juzgar desde él lo percibido. Pero este modelo, tomado de las relaciones entre sujeto y objeto, es ya inadecuado cuando se trata de encuentros interhumanos, de relaciones entre sujeto y sujeto (encuentro personal y reconocimiento) y del cambio de la estructura y la orientación fundamental operado por el encuentro. Y es tanto más inadecuado cuando se trata de un encuentro personal que rebasa en principio el horizonte del sujeto humano y transforma radicalmente su estructura fundamental. Ahora bien, los textos neotestamentarios afirman la realidad de ese encuentro. Por eso su interés no se centra en el sujeto percipiente (y que sienta *sus* condiciones de perceptibilidad),

232. Un punto que subraya con razón K. Lehmann, *Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi*, en W. Kasper (ed.), *Christologishe Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, 108-134, aquí 127.

sino primaria e inequívocamente en el «objeto» percibido, más exactamente en el que «sale al encuentro» (el Jesús resucitado que accedió a ellos), y secundariamente en lo que él *modifica* en los sujetos percipientes (los discípulos): nueva existencia, fe, misión, comunidad.

Es de importancia fundamental ver claramente que el cambio pascual no se limita –según el sentir unánime de los testigos– a lo que ocurrió en ellos y con ellos. La Pascua no se reduce en modo alguno, para ellos, al proceso de su fe definitiva; el aserto de la resurrección no es mero reflejo ni expresión mitológica de algo acontecido en la subjetividad de los discípulos (el hablar de «iluminación elevante» o de experiencias de *disclosure únicamente* y *sin* el momento del nuevo encuentro con el otro no da cuenta de la realidad[233]). El verdadero núcleo y fundamento del cambio pascual (y, por tanto, el fundamento del acontecimiento producido en los discípulos y con ellos) es lo que aconteció –con «claridad indubitable para todos los participantes»[234]– en *Jesús* y con *Jesús:* la manifestación salvífica definitiva de Dios en Jesús nuevamente presente (es decir, resucitado, elevado, vivo), o su aparición (autopresentación) sorprendente saliendo del ocultamiento y reserva de Dios, camino de la experiencia histórica de los discípulos[235] (cabe llamar a esto una nueva experiencia de Dios a través de la humanidad resucitada del Crucificado). Este es el hecho decisivo que expresa la palabra «apariciones»... con su énfasis sobre la actividad de Dios o de Jesús nuevamente presente. Y este hecho implica el acontecimiento (onto)lógicamente previo que los discípulos interpretaron y designaron directamente (en el contexto de su experiencia) como resurrección y elevación de Jesús. El Crucificado se muestra en su automanifestación como el Presente (desde Dios) y ofertador de comunión y, por tanto, como vivo; es decir, se muestra –tal es la interpretación que se impone inmediatamente– como el resucitado y elevado por Dios (y así, definitivamente como el *mare-Kyrios* y Cristo-Mesías).

El Resucitado entra en la historia, originaria y fundamentalmente, a través de la «aparición». Este proceso y acontecimiento, fundamen-

233. Esto es lo que hay que decir a Schillebeeckx (cf. más arriba IV 4) y también a R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung* (cf. nota 7). Schaeffler 24: «Los discípulos no pueden atribuirse a sí mismos este cambio de horizonte y de contexto, sino que lo sienten como una iluminación que recibieron y que los transportó a otro horizonte». En la época moderna se ha interpretado esto desde la subjetividad y se ha retrotraído a sus condiciones de posibilidad. De ese modo se ha desplazado el punto central en forma característica: lo que es primario *in re et cognitione* para el NT (el libre encuentro y la automanifestación del Resucitado) pasa a ser secundario, al menos a nivel cognitivo.

234. Lehmann, *Zur theologischen Rede,* 116. Sobre el tema en general cf. nuestras precisiones en este capítulo, más arriba, III.2.

235. Algo similar afirma ya G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi,* Tübingen 1959, 176 y *passim.*

talmente *único*, debe hacerse comprensible para los discípulos, so pena de quedar inaccesible, en el contexto de sus orientaciones (preconocimiento y precomprensión disponibles) y experiencias previas, como también al hilo de la transformación de estas orientaciones y experiencias (mediante esa nueva experiencia) de modo inequívoco, directamente evidente y por eso espontáneo (con anterioridad a cualquier otra reflexión), sin que por ello sea entendido, desarrollado e interpretado plenamente en todas sus implicaciones. Esta presentación de Jesús desde Dios, su tránsito y su ingreso en la experiencia histórica de los discípulos, y la interrupción de su curso existencial anterior operada de ese modo, permiten reconocer originariamente la nueva presencia viva de Jesús y la hace históricamente eficiente; de lo contrario esa presencia hubiera sido oculta, desconocida e irrelevante en el plano histórico y práctico.

De ese modo el propio Resucitado crea, mediante el acontecimiento fundamental de su nuevo encuentro, esa «realidad relacional»[236] histórica a la que pertenecen como testigos aquellos a los que él se aparece. Ellos son testigos determinados, concretos, de una nueva realidad históricamente concreta que viene de Dios, y que por eso sienta (al menos, conjuntamente con Dios) las condiciones de su conocimiento y que no cabe subordinar a condiciones ya dadas. De lo contrario, en efecto, no sería respetada como una realidad nueva, cualitativamente diferente, de nuevo tipo; sería acorde con la «figura de este mundo» (Rom 12,2) y quedaría disuelta y no podría acontecer históricamente[237]. Incluso los que pretenden nivelar, reducir y así falsear el ingreso peculiar de esta nueva realidad del Resucitado en la experiencia originaria de los discípulos suponen sin embargo que éstos la experimentaron un día y se dejaron embargar radicalmente de ella, pues de *otro modo no existiría la fe cristiana ni la Iglesia*.

No fueron, pues, vivencias subjetivas, conocimientos o procesos de interpretación subjetivos, el acontecimiento que testificaron los discípulos (éstos no invitan a la reiteración de ciertos procesos de reflexión y elaboración realizados por ellos, sino a la fe). El acontecimiento elemental, objeto de testimonio, es exclusivamente lo ocurrido con *Jesús* y desde él: la resurrección, el hecho de Jesús resucitado, elevado, vivo y presente que se manifiesta directamente en su nuevo encuentro; la unidad de Dios con el Crucificado resucitado y viceversa. Cabe suponer con Karl Rahner que los discípulos «pudieron distinguir

236. *Loc. cit.*, 206 y *passim*. Koch afirma con razón: «Los discípulos no creyeron en Jesucristo en virtud de una decisión o por razón de un cambio interior. Creyeron por el encuentro que tuvieron» (199). «Ellos son los receptores de la visita del Cristo» (197).

237. Cf. Chr. Link, *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?*: EvTh 42 (1982) 518-540, aquí 530ss.

entre el *fundamento* de su experiencia y el *proceso* de la experiencia como tal, y decir: él se nos muestra y no es producto de nuestra vivencia»[238].

El nuevo impulso pascual no constituye, pues, ni un «evento» anónimo, vacío de contenido o confuso, necesitado de la interpretación posterior, sustituible (contra Marxsen), ni una fe de los discípulos que se sustenta a sí misma (contra Strauss), sino la automanifestación concreta del Resucitado. Esta manifestación de Pascua fue una experiencia inesperada para los discípulos y acontecida desde fuera y, en este sentido, «objetiva», que tenía un contenido determinado y de aprehensión directa, que *posteriormente* podría y tendría que ser objeto de reflexión y desarrollo en lo concerniente a sus implicaciones. Esta explicitación es el lugar para la reflexión, el debate, la indagación bíblica y las diversas interpretaciones legítimas (como hay diversas interpretaciones musicales de una misma obra que no se inventan arbitrariamente, sino que se orientan en las notas *compuestas por su autor)*.

VI. El modo problemático de revelación pascual: ¿visiones?

El análisis de las experiencias sobre la revelación pascual plantea aún otros problemas muy concretos. Lo que se ha escrito sobre este tema, tanto en el plano exegético y teológico como en el plano popular, ofrece un cuadro confuso: se han dado todas las explicaciones imaginables, desde las rematerializaciones groseramente naturalistas del Resucitado, pasando por los fenómenos parapsicológicos y las percepciones internas (con los sentidos internos), hasta los nuevos conocimientos obtenidos por la vía reflexiva. Sobre todo el concepto de visión (literalmente, lo visto, el ver) ha gozado desde tiempo atrás y vuelve a gozar hoy de gran favor a la hora de explicar los fenómenos pascuales mediante una representación más concreta.

1. *Puntualizaciones previas*

Excluimos en primer lugar aquellas ideas sobre los fenómenos pascuales que se hallan evidentemente al margen de los textos y del contenido expresado en ellos.

238. K. Rahner, *Auferstehung Jesu*, en SM I 418 (subrayado mío).

a) *Ausencia de percepciones sensibles objetivables*

Hay que descartar la idea vulgar de un encuentro corporal perceptible externamente y objetivable a base de materializaciones ocasionales de un ser inmaterial e invisible. Según esta concepción, el Resucitado comió en sentido literal a la vista de los discípulos, se dejó tocar por ellos, etc.; y este milagro del cadáver de Jesús reanimado y visible fue el que dio origen a la fe pascual. Pero los actos como el palpar, el comer, etc. (Lc 24,39-43; Jn 20,20.25-27), en los que se apoya esta idea, tienen otro sentido: son recursos estilísticos que –sin negar la corporeidad radicalmente diferente, no material del Resucitado– destacan la realidad corporal y la identidad del Crucificado resucitado frente a la concepción helenística de una vida resucitada incorpórea (inmortalidad del alma)[239]. Y los textos primitivos sobre las apariciones no dan pie a la idea de una visión de ese tipo, naturalista y objetivista, un «ver» físico (como si los discípulos hubieran visto al Resucitado al modo del sentido exterior de la vista).

b) *Ausencia de visiones en el sentido psicológico del término*

Hay que descartar también la concepción, presente en Strauss y vulgarizada posteriormente, que habla de visiones explicables a nivel puramente psicológico: meros productos de la fantasía o del subconsciente de los discípulos: su trabajo emocional y reflexivo en torno a la muerte en cruz de Jesús (él y su causa no pueden morir) imprimió hondamente en ellos la imagen de un Jesús presente de nuevo entre ellos y les infundió la certeza de que vivía, y esta certeza derivó en visiones psicógenas en las que ellos contemplaron (en fenómenos alucinatorios) al Jesús anhelado y ensoñado[240]. Esta concepción, como hemos visto, no encuentra ningún apoyo en la fuentes neotestamentarias. Los asertos primitivos sobre apariciones y los relatos sobre éstas de los evangelios no hablan de un ver visionario, de elementos entusiásticos e imaginativos en la línea de un concepto de visión puramente psicológico. No hay ningún indicio de que el cristianismo primitivo redujera la fe pascual a procesos psíquicos internos. Y una explicación puramente psicológica es incompatible con la seriedad y el alcance religioso de los textos.

239. Para el tema de la corporeidad del Crucificado resucitado cf. más abajo, cap. 5,III.3.

240. Ese concepto de visión utiliza por ejemplo B. Hartlich, *Geschehnisaussagen* (cf. nota 231), 475s.

2. *¿Visiones imaginativas producidas por Dios o por el Resucitado?*

No obstante, el análisis exegético y teológico ha utilizado constantemente el concepto de visión, si bien con modificaciones teológicas, para hacer accesibles los fenómenos de Pascua a la exposición histórica y a la representación conceptual sensible. Por eso conviene examinar su idoneidad para este fin. Avanzaremos primero algunas reflexiones sistemáticas para abordar después el tema, en el apartado 3, con un nuevo estudio de las afirmaciones neotestamentarias.

a) *El carácter polifacético del fenómeno de la visión en la historia de las religiones*

Es indudable que la historia de las religiones en general, y especialmente Israel, el cristianismo primitivo y la historia de la Iglesia, contienen toda una serie de fenómenos visionarios, y no sólo como recursos de estilo literario, sino también como experiencias visionarias reales. Este fenómeno de la visión es extraordinariamente polifacético y complejo en la historia de las religiones. Ofrece todas las variantes posibles y sería totalmente desorientador juzgar todas las visiones como fenómenos patológicos o alucinatorios, es decir, como ilusiones sensoriales y percepciones engañosas, a las que no responde ninguna realidad objetiva[241]. Los grandes visionarios, sobre todo los de la mística cristiana, son extremadamente críticos frente a sus visiones y se sometieron a una rigurosa autoobservación crítica y a una autointerpretación teórica diferenciada[242]. En este sentido cabe distinguir tres clases de visiones[243]:

1) Las visiones *corporales*, es decir, aquellas en que el objeto de la visión afecta a los órganos sensibles *externos* (ver con los ojos corporales) son las que provocan en mayor grado la actitud escéptica. En tales visiones corporales hay que tener en cuenta, obviamente, que la impresión de realidad que el objeto de la visión produce en el visionario no es un hecho de conciencia simple y directo, sino un juicio del visionario, que por ello puede interpretar erróneamente la percepción.

241. Cf. E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, 86ss.

242. *Loc. cit.*, 89. Los grandes visionarios acogían con disgusto y consideraban irrelevantes algunos fenómenos (parapsicológicos) no controlables que se producían en su entorno.

243. Para el tema siguiente, cf. K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg 1958, 32ss.48ss.

2) El caso normal, que la mística clásica acoge asimismo con relativa indiferencia y desdén, es el de las visiones *imaginativas* (de los sentidos y la fantasía), que afectan a los sentidos *internos*, y en las cuales la facultad representativa produce una imagen sensible; el objeto está presente (supuesta o realmente) en el propio sujeto, mas no con una realidad corporal, perceptible a nivel externo (ver con mirada espiritual, eventualmente con los ojos corporales). También en este caso la evidencia perceptiva es un juicio (espontáneo, implícito) del visionario, que nunca puede alcanzar lo real en sí, sino sólo la versión del objeto en la conciencia, y por eso puede equivocarse.

3) Las visiones *puramente espirituales* (intelectuales), sin imagen y sin estímulo de los sentidos ni de la fantasía no son visiones propiamente dichas.

Si descartamos en las apariciones de Pascua la primera clase (por las razones señaladas en el punto 1.a) y la tercera (por la imposibilidad de excluir el elemento sensible e imaginativo), la pregunta obvia es si cabe proyectar el modelo de visión imaginativa detectado en la historia de la Iglesia a las apariciones de Pascua.

b) *La problemática del modelo de visión imaginativa producida por Dios*

Supongamos que se dan «verdaderas» visiones imaginativas[244], es decir, visiones, realmente producidas por Dios, de un «objeto» (Dios, Cristo, santos, difuntos) que suele sustraerse normalmente a nuestra percepción, pero en las cuales Dios, para mostrarse a sí mismo o alguna otra realidad, se sirve de la estructura psicofísica del sujeto visionario (con sus facultades imaginativas, eidéticas), de suerte que la visión sea también realmente el acto de este sujeto. Podemos concebir también estas visiones producidas por Dios siguiendo a Karl-Heinz Weger[245], en el sentido de que unas personas que se confían más radicalmente que otras a Dios y se entregan y responsabilizan plenamente en sus vidas, alcanzan también una relación con Dios mucho más intensa y experimentan a Dios con mayor profundidad, más directamente que el promedio de los seres humanos (que sólo por la reflexión sobre lo vivido implícita e inconscientemente en toda experiencia pueden alcanzar una experiencia explícita de Dios); ellos sienten a veces a Dios –al compás del crecimiento de su vida con él– con tal intensidad que lo «ven» (visión) y no necesitan de ninguna reflexión para estar convencidos de la realidad de lo «visto». Si su-

244. Cf. para lo que sigue *loc. cit.*, 41ss.55ss.

245. Cf. D.H. Weger, *Auferstehung. Zumutung oder Fundament des Glaubens?*: StdZ 193 (1975) 219-227, especialmente 223.

ponemos esto, hay que considerar dos aspectos para examinarlos de cara a las apariciones de Pascua: 1) ¿Dónde encuentra el visionario el apoyo primario para el impulso hacia la visión imaginaria que parte de Dios? 2) ¿En qué consiste el contenido de la visión?

1) *La base para una visión imaginativa producida por Dios.* Según el testimonio y la teología de los grandes místicos, la acción divina en las visiones imaginativas suele afectar más profundamente que en la esfera sensible (interna). Lo que Dios opera primaria y directamente no es la visión imaginativa como tal (la *estimulación de las facultades sensibles*); *éste es sólo un efecto* concomitante, un eco e «irradiación de una acción divina mucho más ''central''»[246]: la acción de la gracia –santificante o mística– («visión infusa») directamente en el núcleo espiritual o en el «corazón» (en sentido bíblico) de la persona. Esta acción divina central ejerce una irradiación psicógena secundariamente realizada por Dios sobre los sentidos internos, donde aparecen representaciones con carácter perceptivo[247]. Lo sensible-imaginativo no es, pues, el verdadero núcleo de la vivencia, sino simplemente una función subordinada de la verdadera acción divina o, dicho en otros términos: «el eco psicofísico extraordinario, mas no sobrenatural, de un desarrollo normal de la vida sobrenatural»[248], y por tanto de la vida con el Dios que es superior a todas las imágenes. No es necesario abolir para ello, parcial ni totalmente, las leyes normales (incluso psicológicas) de la naturaleza humana.

¿Cabe aplicar este aspecto del modelo a las apariciones pascuales? La visión del Jesús resucitado no es pensable, después de todo lo expuesto, como un eco imaginativo del *desarrollo* de la vida de los discípulos con Dios o con Jesús «entre el Viernes Santo y la Pascua»; la ruptura del Viernes Santo debe tomarse en serio como una ruptura en su vida con Jesús y con su Dios. Se podría concebir, en todo caso, esta visión de Jesús resucitado como el eco imaginativo de una acción radical y cualitativamente *nueva* de la gracia de Dios o del Resucitado en el núcleo más íntimo de los discípulos; es decir, habría que concebirlo como *milagro en sentido estricto,* como acción de Dios que rebasa las posibilidades productivas e imaginativas de los discípulos (interviniendo en ellos). «El lugar común trivializado puede sonar así: si la cuestión del ''milagro'', la superación del ámbito de las probabilidades histórico-analógicas puede hacerse crucial y adquirir *una significación fundamental, es precisamente en la pregunta por la*

246. Rahner, *Visionen,* 56.
247. *Loc. cit.,* 56s.
248. *Loc. cit.,* 45.

génesis... de la fe pascual»[249]. Weger y, siguiendo su línea, Gerhard Lohfink, intentan atenerse absolutamente «a la causalidad de Cristo resucitado y glorificado, que fue revelado por Dios desde su propia dimensión», pero que «sólo puede ser percibido mediante imaginaciones psicógenas» de los discípulos[250]. Es obvia la pregunta: ¿no se puede exponer esto de un modo que se preste a menos malentendidos, sin el concepto de visión, tan ambiguo, tan lastrado de acepciones, que hoy posee un carácter subjetivo?

2) *La constitución del contenido (sensible) de una visión imaginativa producida por Dios.* Si en las visiones imaginativas lo imaginario es el eco del verdadero suceso nuclear, su irradiación y concomitancia en la sensibilidad del ser humano, entonces el contenido imaginado, sensible, de la visión no está determinado sólo por el proceso capital de la acción divina, sino también por todos los condicionamientos situacionales y subjetivos del visionario[251]. Todos los presupuestos dados ya en él confluyen en el contenido de la visión (de forma que éste se impone con desviaciones, errores, mal gusto, etc.). Si el contenido sensible de la visión se puede derivar totalmente de esos presupuestos del visionario y se puede producir partiendo de ellos, este contenido es totalmente falible y, por tanto, cuestionable, y la producción de la visión por Dios no es ya demostrable. Por eso los grandes visionarios ponen radicalmente en cuestión el contenido imaginado de sus visiones de importancia muy secundaria, y lo transfieren a otros para su examen[252].

Aplicando esto a las apariciones de Pascua, hay que decir que su *contenido* sensible es la manifestación del Crucificado, por el poder vivificante de Dios, y de su presencia salvífica en virtud de este mismo poder de Dios. Pero esta autopresentación de la humanidad sacrificada de Jesús como ser vivo en la experiencia histórico-sensible de los discípulos es, como hemos visto, el *núcleo* de la experiencia pascual. Ese núcleo no es un producto de los discípulos[253] ni un mero eco

249. A. Vögtle, *Osterglauben* (cf. nota 25), 34.

250. G. Lohfink, *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde:* ThQ 160 (1980) 162-176, aquí 167. *Ibid.:* «siendo toda la visión absolutamente obra del hombre, puede ser al mismo tiempo y absolutamente obra de Dios, que utiliza la imaginación creadora del hombre para revelarse en la historia». Algo similar ya Weger, *Auferstehung*, 224s.

251. En este sentido ha interpretado Schillebeeckx las apariciones de pascua como «fenómenos visuales secundarios» como «redundancia visual» de un proceso cognitivo básico; cf. más arriba IV.4c (4).

252. Cf. Rahner, *Visionen*, 51s.62s.

253. Lehmann, *Zur theologischen Rede* (cf. nota 232), 124, considera que el concepto de visión «no es del todo inadecuado» en nuestro contexto. Pero el concepto de visión no cumple claramente al menos una de las tres notas señaladas por Lehmann; es ésta: «2. Lo

imaginativo secundario y sujeto a error en la sensibilidad de los discípulos. Esto no excluye que la interpretación inmediata de este núcleo central de la experiencia active y reestructure los presupuestos y las facultades de los discípulos (mediante la categoría de la resurrección, entre otras, profundamente remodelada). El historiador no puede excluir totalmente que este contenido central y núcleo de la experiencia de Pascua sea producto de un autoengaño de los discípulos (aunque esto sea bastante improbable). Pero el creyente y el teólogo deben excluirlo. Ya en las visiones proféticas, confirmadas por el resultado posterior (cf. por ejemplo, Am 7,1-9; Jer 1,11-14)[254], el contenido plástico de la visión debe considerarse –en la perspectiva de la fe– como algo querido positivamente por Dios en su dimensión sensible y, en este sentido, debe aceptarse como inspirado[255]. Esto es válido también, y sobre todo, para el contenido sensible de las apariciones pascuales: ese contenido debe entenderse –siempre en la perspectiva de la fe–, al menos en su significación como algo posibilitado e impuesto por el nuevo encuentro con Jesús[256]. Ese contenido tampoco es una interpretación simplemente secundaria, sustituible, falible: es *el tema revelado de la Pascua,* ligado a una evidencia y certeza infalible de su origen divino por parte de los testigos originarios.

c) *El carácter singular de la «visión» pascual*

En los dos aspectos considerados, el «modelo» de la visión imaginativa producida por Dios presenta, pues, tan notables deficiencias que su aplicación a las apariciones de Pascua debería acogerse con grandes reservas. Es significativo que los textos sobre las apariciones

visto en la visión no lo producimos nosotros; nosotros nos sentimos arrebatados y suspensos por su contenido». Tal arrebato se da también en las imágenes autoproducidas. Por eso cabe afirmar también que lo visto en la visión puede «ser reducido en su contenido y en su carácter de automanifestación» (*loc. cit.* 126).

254. Las revelaciones proféticas no siempre van acompañadas de verdaderas visiones; muchas veces se trata de inspiraciones verbales. F. V. Reiterer, *Ekstase-Besessenheit-Vision. Anmerkungen aus der Sicht des AT:* Kairos 25 (1983) 156-175, muestra que «los profetas clásicos sólo hablan de visiones incidentalmente, y por lo general reciben las revelaciones de palabras» (173).

255. Cf. Rahner, *Visionen,* 63.81s.

256. El contenido de las apariciones pascuales no puede interpretarse simplemente como imagen producida por el inconsciente, etc. que –gracias a una dirección divina– no desfigura la verdad del Cristo resucitado. Contra Lohfink, *Ablauf,* 167: «Las experiencias de Pascua son, en términos teológicos, real y verdaderamente apariciones del Resucitado en las que Dios reveló a su Hijo (Gál 1,15). Pero en términos psicológicos son visiones en las que la imaginación creadora de los discípulos produjo, mediante la subconsciencia, la intuición del Resucitado». Esa adición de dos perspectivas no escapa a la posible consecuencia de que la primera perspectiva quede anulada como mera superestructura.

no incluyan elementos extáticos, visionarios, en sentido propio. El «ver» pascual es, evidentemente, de un género incomparable; los textos indican que las apariciones fueron algo excepcional. Tampoco sirve aquí de mucho una ampliación del concepto de visión: si se despoja al concepto de visión de su sentido angosto, «haciendo que se aproxime al significado de una apertura espiritual hacia la realidad o hacia el futuro»[257], el concepto, ya de suyo ambiguo y tornasolado, se ensancha de tal suerte que acaba disuelto como tal concepto, sin aportar nada decisivo a nuestro tema. Habida cuenta, por otra parte, que los supuestos actuales apenas permiten evitar un malentendido del término «visión», en el sentido de producto primario o exclusivo de la imaginación humana, lo prudente es prescindir de su uso.

3. *Examen a la luz de las afirmaciones neotestamentarias*

El análisis atento de las afirmaciones neotestamentarias en el aspecto que aquí interesa hace más aconsejable aún el renunciar al uso del concepto de visión en referencia a las primeras experiencias de Pascua; pero también hace igualmente inadecuado el concepto de epifanía.

a) *¿Visiones?*

No se puede negar que las visiones extáticas y pneumáticas tuvieron su importancia en el cristianismo primitivo; «prueba de ello son tanto los relatos sobre visiones de cuya realidad histórica no tenemos por qué dudar» (cf. sólo Hech 2,16s; 7,55s; 2 Cor 12,1ss; Ap 1,10; 4,2), «y también descripciones de experiencias visionarias que debemos considerar como ficticias» (cf. por ejemplo Hech 10,9ss)[258]. Pero no hay que sobrevalorar la importancia de estas experiencias visionarias para el cristianismo primitivo. Conviene tener en cuenta dos extremos: los puntos *decisivos* de la fe cristiana primitiva *no* se basaban en experiencias visionarias[259]; mas, por otra parte, las visiones extáticas y pneumáticas del Cristo elevado en el cristianismo primitivo, que nosotros podemos conocer, deben considerarse como experiencias pentecostales o pospascuales (a pesar de su conexión interna, la Pascua

257. Así lo estima A. Schmied, *Ostererscheinungen - Ostererfahrung:* Theologie der Gegenwart 19 (1976) 46-53, aquí 53.

258. J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum,* Lund 1968, 66.

259. *Loc. cit.*, 66.

y Pentecostés se hallan en un orden no invertible). Las apariciones pascuales del Resucitado *no* deben concebirse, en cambio, *como visiones*[260]. Ningún texto del nuevo testamento sugiere que se considerasen o entendieran como tales; ni los primeros asertos sobre apariciones ni los relatos de los evangelios incluyen elementos extáticos y propiamente visionarios: no hay en el nuevo testamento la menor alusión a visiones, fenómenos de resplandor misterioso o voces misteriosas, sueños diurnos o nocturnos, arrobamientos extáticos, etc.

b) *¿Epifanías?*

Pero tampoco es admisible, por otra parte, considerar las primeras experiencias pascuales, con Johannes Lindblom, como «epifanías de Cristo», es decir, «aparición realista y antropomorfa de un ser sobrenatural» en la tierra[261]. Lindblom remite al «fuerte realismo de las descripciones» en los relatos evangélicos de apariciones[262]; según él, se concibió al Resucitado como un personaje «que se presenta aquí, en la tierra, en el medio histórico, antropomorfo, aunque en cuerpo transformado, como hombre entre los hombres»[263]. Habida cuenta de que 1 Cor 15,3-8 nada dice sobre cómo ocurrieron las apariciones[264], Lindblom atribuye sin más *esta* idea de la epifanía de Cristo así entendida[265] a los primeros asertos sobre apariciones. Causa asombro ver que todavía hoy se infieran conclusiones de este tipo. Tales errores sólo pueden cometerse por desatención a los géneros literarios de los textos (primeras profesiones de fe o ilustraciones legendarias posteriores) y a la historia diferenciada de las tradiciones en el cristianismo primitivo. Ni los relatos de las apariciones de los evangelios deben

260. *Loc. cit.*, 102s.111; cf. 32ss. –Cf. también más arriba en este cap., III.3c.– Pero la clasificación que hace Lindblom de estas visiones extáticas (pos)pentecostales como «cristofanías» (77.113) es totalmente infundada y arbitraria. En ningún pasaje se hace referencia a *estas* visiones con la raíz- *phan*, mientras que este término helenístico, utilizado para designar la aparición de deidades o de héroes raptados, figura al menos en la conclusión secundaria de Mc (un resumen de las apariciones de pascua contenidas en otros evangelios procedentes del siglo II): Mc 16,9 en referencia a la aparición a María Magdalena. Hech 10,40 expresa con el término *emphanizo* u otros similares la aparición visible del Resucitado, y Mt 27,53 la aparición de los muertos resucitados. La literatura juánica utiliza a menudo el verbo *phaneroo* para significar la automanifestación de Jesús en sus actos y, consecuentemente, en el capítulo 21,1.14 (como, en dependencia de él, la conclusión secundaria de Mc, Mc 16,12.14) para las apariciones del Resucitado.

261. Lindblom, *Gesichte*, 104, nota 35.

262. *Loc. cit.*, 103; cf. 91.

263. *Loc. cit.*, 111.

264. *Loc. cit.*, 107.

265. Que interpretará después como alucinaciones: *loc. cit.*, 113.

entenderse como «descripciones» realistas de la presentación antropomórfica de un ser celestial en la tierra, ni cabe inferir de ellos una conclusión sobre el modo en que ocurrieron las experiencias originarias de Pascua.

Resulta, además, muy problemático el uso que hace Lindblom del término «epifanía» y el contenido que le atribuye. Dieter Lührmann ha mostrado que la palabra *epiphaneia* posee en contextos religiosos, dentro del helenismo y del judaísmo helenístico, el significado terminológico muy determinado de intervención de Dios o del dios, auxiliadora o salvífica, históricamente constatable, en favor de su pueblo (o de sus fieles), y el detalle de la aparición visible no reviste ninguna importancia, contrariamente al uso corriente posterior de la palabra «epifanía»; pero esta intervención auxiliadora puede tener *efectos* visibles[266]. En el nuevo testamento, la palabra figura casi exclusivamente en las cartas pastorales, de influencia helenística muy marcada, y se aplica únicamente a la futura aparición de Cristo en la parusía. *Nunca* figura, en cambio, el término *epifanía* en referencia a los textos de Pascua. Por eso no hay razón alguna para designar las apariciones pascuales como epifanías de Cristo[267].

c) *La experiencia pascual, irrepresentable, del nuevo testamento*

Las afirmaciones, tanto originales como tardías, sobre las «apariciones» del Resucitado no permiten formarse «una idea verificable» sobre el modo en que ocurrieron las experiencias pascuales originarias que los testigos designaron como apariciones o manifestaciones del Resucitado[268].

1) La antigua expresión *ophthe,* procedente de la comunidad primitiva, que figura en la fórmula de profesión de fe prepaulina

266. D. Lührmann, *Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes,* en G. Jeremías y otros (eds.), *Tradition und Glaube. Festschrift K.G. Kühn,* Göttingen 1971, 185-199; cf. R. Bultmann-D. Lührmann, art. *epiphaino,* en ThWNT IX (1973), 8-11. En este sentido hay que retocar los trabajos de E. Pax, *Epiphaneia,* München 1955 y *Epiphanie,* en RAC V (1962), 832-909. Para un concepto actual de epifanía en la perspectiva de las ciencias de la religión, cf. G. Oberhammer (ed.), *Epiphanie des Heiles. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion,* Wien 1982, 7.222s.

267. Es lo que debería considerar también Schillebeeckx, *Auferstehung,* 95, nota 14, que adopta sin examen el término «epifanía de Cristo» de Lindblom.

268. Vögtle, *Osterglauben* (cf. nota 25), 68; cf. 56s.59. *Loc. cit.,* 129: «a pesar de lo bien fundada que pueda ser la tesis de que la fe pascual de los discípulos se basa "en un suceso... que no se puede explicar partiendo de los propios discípulos, sino que da origen a esa misma fe", ese "suceso" es para nosotros una incógnita que nos prohíbe explicar lógicamente cómo llevó a la articulación de la fe pascual». Vögtle se opone con razón, en este sentido a Kolping, que cree poder reconstruir el «posible origen de una aparición del Resucitado» *(Fundamentaltheologie,* III/1, 650-659).

1 Cor 15,3-5.6s, y que no tiene como transfondo las visiones proféticas o apocalípticas, sino la fórmula de las apariciones de Dios en los LXX y, por tanto, la manifestación de la presencia salvífica de Dios en la época de los patriarcas y en el tiempo final (iniciado ahora definitivamente en el Crucificado resucitado), expresa la (auto) presentación del Resucitado mediante una vivencia que incluye el momento de *hacerse visible* y *dejarse ver* (*aunque no necesariamente con los ojos* externos, corporales); no habla, en cambio, explícitamente de revelación verbal[269]. Adolf Kolping infiere esta conclusión: «El acto de aparición originario fue ''mudo''»[270]. Pero esta conclusión sobre una aparición originariamente «muda o de puro ver»[271] es apresurada y no cuenta con una base suficiente. De la falta de referencia a palabras, al habla o a la audición, no cabe concluir sin más su inexistencia; sobre todo, teniendo en cuenta que las funciones de ver y oír no se excluyen entre sí en el lenguaje bíblico (Is 1,1; 2,1; 13,1; 30,10; Jer 38,21; 45,21 LXX; Am 1,1; Hab 1,2; 2,2 y *passim* pueden hablar por ejemplo de una «visión de las palabras reveladas»)[272]. La evidencia perceptiva que los testigos parecen atribuir al hecho de la aparición pascual podría presuponer asimismo la distinción entre el ver y el oír[273]. Comoquiera que sea, es seguro que el término *ophthe* no permite inferir conclusiones sobre la naturaleza específica de las apariciones del Resucitado; nada está dicho sobre el «cómo» de esas apariciones.

2) La terminología que emplea Pablo en Gál 1,12.15, y que procede quizá también de la comunidad primitiva, dice que Dios resucitó o reveló (*apokalyptein-galah)* a su Hijo (Jesucristo). En el antiguo testamento hebreo la *galah* de Dios puede designar su «manifestación visible en la palabra o en la acción, pero esto ocurre rara vez y prevalentemente en la distancia de la reflexión»[274]. Más concretamente, *galah* puede designar la recepción profética de la palabra de Dios en su dinamismo histórico (1 Sam 2,27; 3,7.21; 9,15; Am 3,7; Dan 10,1; cf Dt 29,28), ocasionalmente también la visión de Dios

269. Cf. más arriba, en este cap., III.2 y Vögtle, *Osterglauben,* 40-59; Hoffmann, *Auferstehung,* (TRE IV) 492, y Lindblom, *Gesichte,* 86-89, contra Michaelis, en ThWNT V (1954), 328-335.

270. Kolping, *Fundamentaltheologie* III/1, 652.

271. *Loc. cit.*, 654.

272. Cf. de nuevo el reciente trabajo de H. F. Fuhs, *Sehen und Schauen* (cf. nota 34), sore todo 56.

273. Aunque la interpretación de las «apariciones» como visiones ha resultado poco esclarecedora, es interesante la observación de E. Benz, *Vision* (cf. nota 240), en el sentido de que las visiones místicas de la historia de la Iglesia no se limitan a la mirada interior; *su actividad dominante está acompañada y orquestada por* la actividad de todos los demás sentidos (interiores, espirituales). Esto podría aplicarse también a otras formas de percepción profunda.

274. C. Westermann-R. Albertz, *glh aufdecken,* en THAT I (1978) 418-426, aquí 425.

(Núm 24,4.16: el vidente Balaán) o de sus designios finales (Dan 2,19 y 22); en una ocasión, una manifestación de Dios (la teofanía Gén 35,7); pero también la acción de Dios en la historia y en el destino de un ser humano (Is 40,5; 53,1; 56,1)[275]. Esta variedad continúa en los LXX, que suelen traducir *galah* por *apokalyptein*, en la apocalíptica (cf. por ejemplo Dan 10,1 con 2,19.22 o 1 QH 1,21) y en el nuevo testamento (Rom 1,16s; 2 Cor 12,1.7)[276]. Por eso no puede asegurarse *que Gál 1,12.15s incluya necesariamente lo visionario, el ver*[277]; a Pablo se le revela Jesús crucificado como Cristo resucitado y elevado, y en esta revelación recibe él el evangelio (para que lo explicite y lo proclame en palabras).

3) Los verbos con significado de «ver» aparecen por primera y única vez en Pablo, 1 Cor 9,1 (*eoraka*, por recurso al lenguaje de las visiones sobre vocación profética Is 6,1.5 Jer 1,12), pero posteriormente varias veces en los relatos sobre el sepulcro y sobre las apariciones de los evangelios: Mc 16,7/Mt 28, 7 (*opsesthe* como promesa); Mt 28,17 y Jn 20,20.29 (*idontes);* Lc 24,39 (*idete);* Jn 20,18.25.29 (*eoraka).* Designan obviamente una percepción visual, pero sin concretar el tipo de visión –con el sentido exterior o interior, etc. Lo que «ve», por ejemplo, Isaías, al que alude Pablo, en su visión vocacional, «con sus ojos» (Is 6,5), cuando Yahvé se sienta en su trono sublime y la orla de su manto llena el templo donde se encuentra Isaías (Is 6,1). Los textos de Pascua apenas subrayan este ver como tal; además, el Resucitado que así se deja ver de los discípulos habla expresamente con ellos (salvo en 1 Cor 9,1) y les dirige unas palabras que llevan el sello de un desarrollo teológico, eclesiológico, apologético y misional posterior[278]. Si se entienden los relatos de apariciones de los evangelios a la luz de las epifanías antropomórficas del antiguo testamento (cf. Gén 18,1-33; Ex 3,2-10; Jue 6,11-21; 1 Sam 3,1-14; cf.Tob 5,4-8; 12,11-21; JosAs 14,5-9; 4 Esd 14,1-5), como hace John E. Alsup y Leonhard Goppelt[279], con su forma literaria y lenguaje, el

275. Cf. además de Westermann-Albertz, H. J. Zobel, *glh*, en ThWAT I (1973), 1018-1031, especialmente 1023ss.

276. Cf. D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen 1965.

277. Contra Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi*, (TRE IV) 496, quien afirma que el apocalipsis pascual se produjo «de un modo análogo a la visión apocalíptica». El autor no da ninguna indicación sobre el modo concreto.

278. Cf. Vögtle, *Osterglauben*, 55s; también Goppelt, *Theologie des NT*, 283, nota 14.

279. J. E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, Stuttgart 1975, 239ss; Goppelt, *Theologie des NT*, 291ss. Sobre el diverso uso del término «teofanía», cf. Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer atl. Gattung*, Neukirchen ²1977, 1s.

sentido no puede ser el de unas experiencias físicas ni visionarias, sino que testifican la nueva y definitiva apertura de Dios a los hombres en Jesús resucitado, es decir, se refieren a una nueva revelación.

4. *Resultados*

Así, los textos del nuevo testamento permiten establecer claramente los siguientes puntos:

a) Las experiencias primitivas sobre las apariciones y revelaciones del Crucificado resucitado no pueden considerarse como visiones de Cristo ni como epifanías de Cristo. De elegir un término nuevo, *cabría optar por la palabra cristofanía, pero es preferible renunciar* también a ella, ya que la raíz griega *phan* pertenece predominantemente al contexto de la presencia cósmico-sacral o mítico-eterna de lo divino.

b) No nos es posible concretar la *naturaleza* de estas apariciones o revelaciones del Crucificado resucitado. Los textos no permiten «hacerse una idea» (Anton Vögtle) sobre la índole del suceso, sencillamente porque nada dicen sobre este extremo. Se interesan sólo por el hecho y el contenido de la revelación pascual, cuya naturaleza queda oculta tras el aserto «el Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido» (Lc 24,34). Este silencio de los textos sobre la naturaleza del acontecimiento nos impide indagar el hecho, claro y decisivo, del encuentro y de la autopresentación (aparición, autorrevelación) del Crucificado resucitado. Todos los intentos en esta dirección tienen el carácter de hipótesis subjetivas o culturalmente condicionadas. Cualquier respuesta positiva a la pregunta por la naturaleza de las apariciones –desde la perspectiva sobrenaturalista o psicologista– rebasa los límites de lo histórica y teológicamente cognoscible. Cabe afirmar con certeza que las apariciones «no deben considerarse en modo alguno en sentido milagroso» «como prodigios que ''anonadaron'' a los discípulos»[280]. Pero esta constatación negativa no permite, en modo alguno, una representación concreta y positiva; ésta no es posible para nosotros. Más allá de los límites trazados por los textos históricos, hay que señalar un problema sistemático: es muy dudoso que un hecho de revelación, ya sea profética o pascual, pueda ser objeto de una representación mental verificable. Si se intenta, en efecto, ir «detrás de él» para explicarlo, lo reducimos a factores previos determinables, y le falta entonces aquello que él reclama ser radical y nuclearmente: su carácter de revelación de una novedad inderivable y, por tanto, no

280. W. Kasper, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik:* ThQ 153 (1973) 229-241, aquí 239.

explicable desde experiencias accesibles a nosotros[281]. Esto impone una modestia radical, pese al afán humano de conocer las cosas.

c) Pero el *hecho y el contenido* de las apariciones destacan entonces con mayor claridad aún. Ese «algo» enigmático, postulado por el historiador, que desencadena la fe pascual con toda su dinámica, es, según los testimonios neotestamentarios demostrados como fidedignos, la nueva y extraordinaria experiencia, frente a la vida y la muerte de Jesús, del encuentro y de la autopresentación del propio Resucitado. Esta experiencia generó el reconocimiento de su resurrección, por un lado, y el cambio radical en la vida de los discípulos (nueva existencia en la fe, misión, comunidad), por otro. En este sentido es válida la observación de Anton Vögtle: «La recepción de un impulso revelador, en el sentir de la tradición, puede explicar que los discípulos volvieran a Jerusalén y afirmasen aquí que se había producido una intervención de Dios en favor del Crucificado: su resurrección y elevación al cielo, si bien las fuentes disponibles no nos permiten conocer el hecho de la revelación generadora de la fe pascual en su naturaleza concreta»[282].

d) Vamos a tratar de comprender las apariciones pascuales del Resucitado con los conceptos de *encuentro* y de *autopresentación*. Estos conceptos son válidos para concebir formalmente tanto el momento central, primario y constitutivo, de inderivabilidad e irreductibilidad (como reverso de la libre autopresentación) como el momento secundario e ineludible del cambio positivo de los afectados por el encuentro en su estructura fundamental. Las categorías transcendentales, en cambio, sólo pueden expresar de modo suficiente el segundo momento, secundario; tales categorías son útiles para su descripción.

e) Los testigos originarios afirman el encuentro con el Crucificado resucitado. Nosotros no podemos examinar directamente la realidad de ese encuentro. Pero podemos verificar históricamente, hasta cierto punto, el contexto de tal afirmación: las premisas y, sobre todo, los efectos profundos y de gran alcance del supuesto encuentro en la conducta y en la vida posterior de los discípulos. En este sentido *el supuesto encuentro es accesible al control empírico e histórico;* cabe llegar a un sustrato empírico controlable y es posible obtener de este modo algo así como una prueba empírica histórica. De ese modo el

281. Pero el sujeto de la revelación (Jeremías, Pedro, eventualmente nosotros) adopta una actitud existencial-práctica (el testimonio) en la que él atestigua la experiencia sufrida en su contenido, pero atestigua también secundariamente su afección subjetiva y su evidencia interna (no constata en sentido objetivo su afección subjetiva, sino que testifica su afección subjetiva y su evidencia interna). De otro modo la revelación no puede transmitirse a terceros partiendo de la cosa misma.

282. Vögtle, *Der verkündende Jesus* (cf. nota 21), 72s.

testimonio de los discípulos no es increíble en modo alguno. De ahí que sea una llamada a nuestra libertad para prestarle fe. Y tal opción no es arbitraria, sino que tiene sus buenas razones a favor. Lo que hemos intentado aportar en este capítulo *no ha sido una demostración* de las «apariciones» de Jesús resucitado. Pero, a pesar de la ausencia total de concreción en los testimonios neotestamentarios, sí ha sido una demostración de la (no im-)posibilidad de estas «apariciones» como desencadenante «próximo» e inmediato de la fe pascual (lo cual no reduce en modo alguno la importancia de la vida y la muerte de Jesús como condición «remota», pero fundamental, de la fe pascual). Nada más, pero nada menos.

4
LA CUESTION DEL FUNDAMENTO SUFICIENTE DE LA FE (PASCUAL)

Al comienzo del capítulo anterior se indicó la necesidad de distinguir metodológicamente entre la cuestión histórica del hecho originario (eventualmente azaroso) de la fe pascual después del Viernes Santo, por una parte, y la cuestión, más teórica y de teología fundamental, del fundamento objetivo de la fe (pascual), por otra. Se hizo notar que es preciso explicar primero si eso que desencadenó la creencia pascual de la comunidad primitiva puede servir también para fundamentar la fe (pascual) en nuestros días. Por fe pascual hay que entender materialmente – en el sentido del capítulo quinto– la fe, no en una resurrección de Jesús concebida de modo aislado, sino en la resurrección considerada desde sus diversas dimensiones, por tanto, la fe cristiana en el Dios que se define de modo nuevo y definitivo (mediante una acción nueva respecto a la vida y la muerte de Jesús), en el carácter definitivo del Jesús terreno y crucificado como *Kyrios* resucitado y elevado, en su eficiencia presente en el *pneuma*. ¿Cuál es el fundamento que acredita la validez incondicional de esta fe cristiana?

I. El fundamento objetivo de la fe (pascual)

1. *Sobre la distinción entre el origen histórico y el fundamento suficiente de la fe*

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) subrayó en su escrito *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (Sobre la demostración del espíritu y de la fuerza), 1777, la distinción entre experiencias extraordinarias como los milagros, las profecías o las apariciones de Pascua que yo mismo he vivido (evidencia del testigo ocular) y aquellos otros

de los que sólo sé por testimonios históricos que otros pudieron vivir. Así, pues, los primeros discípulos de Jesús experimentaron las «demostraciones del espíritu y de la fuerza», pero nosotros, los sucesores, a falta de estas experiencias extraordinarias y de su evidencia inmediata, «no poseemos más que noticias» *sobre* ellas. El «gran foso» que nos separa de los acontecimientos salvíficos y de su evidencia parece insalvable[1]. ¿Cómo podemos encontrar hoy –a este lado del foso– un fundamento suficiente para realizar la opción incondicional y adquirir la certeza incondicional de la fe (pascual)? La evidencia de la fe no puede basarse para nosotros en las experiencias extraordinarias de los primeros discípulos, unas experiencias ya no accesibles ni repetibles.

En este sentido las apariciones de Pascua no pueden ser el fundamento permanente y suficiente de la fe (pascual)[2]. Las apariciones de Pascua en su forma especial son sin duda (en su estrecha conexión con los antecedentes prepascuales de la vida de Jesús, etc.) el origen histórico, singular y único, y el fundamento cognitivo originario de la fe pascual; pero no son en modo alguno el fundamento incondicional de la fe (pascual), ni en el sentido del fundamento *real* permanente (ni siquiera inicial, originario) ni en el sentido de fundamento *cognitivo* posterior, permanente (aunque sí fundamento cognitivo originario). Hay que distinguir entre el origen histórico único y singular de la fe (pascual) dentro de la experiencia de Pascua y el fundamento incondicional de la fe pascual que se manifiesta de modo concreto en este origen histórico. Este fundamento incondicional de la fe pascual (el Dios trino) se manifiesta por primera vez en ese origen histórico de la fe pascual (por las «apariciones» del Resucitado por Dios) de modo pleno y definitivo, y se manifiesta en una forma única y singular, pero no sin analogías.

2. *La necesaria evidencia de la nueva acción de Dios en el Crucificado*

Esto no significa en modo alguno –como pretende Hansjürgen Verweyen– que el apoyo de la fe pascual en «eventos especiales» ocurridos después de la muerte de Jesús sea algo puramente azaroso (debido a las «barreras psicológicas» que levantó la muerte en cruz de Jesús) y que esa fe pascual «ya estaba bien fundada durante la vida

1. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, (1777), en Id., *Werke*, vol. 8, Darmstadt 1979, 9-14, aquí 9.12.

2. En este sentido Schillebeeckx y Pesch tienen razón al otorgar menos relevancia a las apariciones pascuales que la teología tradicional.

del Jesús terreno»[3]. Hemos visto antes que es insostenible la afirmación de que los apóstoles habían emitido el juicio *último y definitivo* sobre Jesús como Cristo de Dios «en su vida terrena, y no sólo por los acontecimientos pascuales»[4]. En este contexto hay que mostrar con más claridad aún que la fe pascual (en el sentido de ese juicio sobre Jesús final y decisivo) no se *funda* de modo suficiente en la vida terrena de Jesús y que el propio «Jesús terreno... tampoco es, sin más, el fundamento de nuestra fe y nuestra esperanza»[5]. Se trata, pues, de buscar el fundamento sistemáticamente suficiente (no la génesis y el origen) de la fe pascual.

La fe pascual, para no ser una mera ilusión, no puede encontrar su fundamento suficiente después del final escandaloso (fracaso) de Jesús, únicamente en la vida y muerte de éste, sino en una nueva acción de Dios (o en lo que Dios efectúa y hace públicamente). Esta tesis requiere una breve clarificación: Jesús había unido la llegada del reino de Dios y la presencia del Dios incondicionalmente amoroso a su aparición personal en la tierra; había realizado simbólicamente ese reinado y presencia y había prometido su plenitud. Todo esto pareció ilusorio ante el hecho de su muerte. En esta situación extrema la presencia prometida y la fidelidad de Dios prometida sólo podían realizarse con la experiencia de Jesús *resucitado*.

En una formulación más radical, la significación y el mensaje de *Jesús* no pueden certificarse de modo suficiente, después de *su* muerte,

3. H. Verweyen, *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht:* ZkTh 103 (1981) 426-445, aquí 429.

4. *Loc. cit.*, 432. Es cierto que la vida de Jesús y la entrega que Jesús hizo de ella poseen ya en sí un significado, un sentido, y no adquirieron ese sentido posteriormente en virtud de una «acción de Dios» (*loc. cit.*, 430s; Id., *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977,75). Pero esto se puede conocer y afirmar (el NT puede conocerlo y afirmarlo) porque el significado (superador de la muerte) de la vida y la muerte de Jesús en su carácter permanente y universal aparece a la luz de la resurrección y, por tanto, sólo puede conocerse mediante la revelación de Pascua. El conocimiento definitivo de la «encarnación» del Hijo de Dios en Jesús (Jn 1; Flp 2,6-8) es una consecuencia de la Pascua y presupone ya ésta; por eso no puede contraponerse a una revelación especial de pascua, como si hiciera superflua ésta (confusión de la lógica real con la lógica del conocimiento). Y sólo con olvido de todos los conocimientos de la historia de la tradición y de la redacción se puede inferir de la concepción marcana que «la evidencia última sobre la filiación divina de Jesús... se adquiere teniendo presente el grito de Jesús en su muerte... y no en una aparición posterior del Resucitado» que ilumine el verdadero destino de Jesús (*Brennpunkte* 85; cf. Id., *Ostererscheinungen*, 438s); no es lícito historizar simplemente la concepción redaccional de los autores neotestamentarios.

5. Así R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu:* ThQ 153 (1979) 227: «el cristiano recibe la certeza de fe de Jesús; es el fundamento de nuestra fe y de nuestra esperanza... y es el mediador de la revelación en persona». Así es en efecto, pero sólo gracias a la Pascua (Verweyen asume en líneas generales la concepción de Pesch en 1973).

sin una nueva presentación y presencia *suya*. En efecto, si la llegada del reino escatológico de Dios (su apertura y su proximidad incondicionalmente amorosa a los hijos perdidos) está ligada a la presencia personal de Jesús, entonces Dios vinculó su causa en el mundo a Jesús, de tal modo que sigue su misma suerte, positiva o adversa, en el mundo. Ahora bien, si este Jesús, del que depende históricamente el acceso gratuito de Dios a los hijos perdidos, se pierde a su vez (siendo ajusticiado y maldecido), entonces queda desbaratado el Reino y la proximidad escatológica de Dios. Pero entonces ningún ser humano –aunque desee mantener la fe en Jesús– puede conocer por sus propias luces que este reinado y proximidad escatológica de Dios (o la resurrección de Jesús, gracias a la cual ese reinado sería restablecido) es ya una realidad *presente*, ni puede concluir su verdad con la «lógica de la fe y de la esperanza»[6]. Podría *esperar*, en el mejor de los casos, la cercanía escatológica de Dios (o la resurrección de Jesús) como un acontecimiento futuro[7].

El *mensaje de Jesús no puede subsistir sin más después de su* muerte: sólo podría proclamarse en unos elementos valiosos (ética y esperanza), pero carentes de fundamento; por ejemplo, como impulso, idea y postulado utópico, como expectativa del reino futuro y de esfuerzo sostenido (en sentido judío o marxista)[8]. Pero el mensaje quedaría desviado de su núcleo fundamental (el dominio indulgente y

6. P. Schoonenberg, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz 1974, 37.

7. En esta perspectiva la superación de la muerte por Jesús hubiera podido ser para los discípulos (y para todos los fieles de la posteridad), a lo sumo, una esperanza audaz que ellos pudieron abrigar. Los discípulos pudieron aplicar el mensaje jesuánico de la proximidad del Dios de los hijos perdidos al Jesús perdido y esperar lo mejor para él. Pero no podían establecer por sí mismos, como algo real, la superación de la muerte por Jesús. Jesús no resucitó porque los discípulos lo hubieran esperado (o creído). En cualquier caso, el Jesús prepascual y las actitudes de esperanza favorecían la expectativa de que Jesús no pereciera y de que Dios actuase realmente como Dios de los hijos perdidos, mas no permitía inferir el hecho mismo de la resurrección de Jesús. El Jesús prepascual y las esperanzas judías son sin duda una condición necesaria, mas no suficiente para que aflorase la convicción de la resurrección efectiva de Jesús. Los discípulos de Jesús no pudieron afirmar ni prometer por sí mismos la resurrección de Jesús. O bien esta realidad les fue impuesta y revelada o bien fue una ilusión (o una mera esperanza). Pero el NT no habla de una resurrección de Jesús esperada, sino realizada.

8. Schoonenberg, *Wege*, 26ss, y siguiendo su orientación H.W. Winden, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?*, Frankfurt-Berlin 1982, 176sss, suponen, a modo de puente entre el Viernes Santo y la fe pascual propiamente dicha, que los discípulos le prestaron su adhesión como profeta, predicaron su doctrina y esperaron su justificación por Dios al final de los tiempos. Esto sería una posibilidad para los seguidores de Jesús que se resistían a la idea de su resurrección. Pero tal posibilidad «no es aún la fe en la resurrección» (Schoonenberg 28); su génesis presupone una nueva iluminación inicial (*loc. cit.*, 30ss; Winden 177). Y el nuevo testamento no ofrece puntos de apoyo para tal puente histórico.

salvador de Dios y su realidad ya actual e imponiéndose en el presente). Este núcleo del mensaje de Jesús –el Dios justificante y salvador (no sólo como pensamiento, postulado, perspectiva sino) como realidad próxima, que permite e invita a vivir de modo nuevo y diferente– se hubiera convertido en una ilusión. El mensaje de Jesús hubiera perdido su identidad en la discontinuidad de la cruz (que no afecta sólo a la fe de los discípulos, sino al propio Jesús, a sus relaciones con Dios y a Dios mismo); se hubiera convertido en otra cosa, y los discípulos sólo hubieran podido defender en adelante «por su cuenta» esa otra cosa.

Pero los discípulos (y todo el cristianismo primitivo) no defienden algo diferente, sino estos dos extremos: en primer lugar, el mensaje pleno de Jesús, *con* su núcleo fundamental; y en segundo lugar, la resurrección de Jesús, no como esperanza, sino como una realidad ya presente. Si ambos extremos son verdaderos y poseen una validez permanente, es en virtud de la *nueva* acción de Dios –más allá de la vida y la muerte de Jesús[9]– en el Jesús ajusticiado (resurrección de Jesús) y en virtud de su revelación (en la aparición del Resucitado). Dada la discontinuidad de la cruz, la acción recreadora, vivificadora de Dios en el Crucificado (rescatándolo y rehabilitándolo definitivamente) pudo ofrecernos la continuidad, la identidad de *su* apertura a nosotros y sentar el fundamento definitivo e indestructible de la fe. Sólo el Crucificado en cuanto resucitado podía (y puede) mantener la fe en él.

3. *El Dios trino revelado en Pascua, fundamento suficiente de la fe (pascual)*

El mensaje sobre la vida y la muerte de Jesús sigue interpelando y convenciendo actualmente a muchas personas y las mueve a cambiar de conducta. Su modo singular de ser hombre de Dios y «hombre para los demás» (Dietrich Bonhoeffer) fascina e invita a seguirle. Por eso el Jesús *terreno* puede suscitar la fe en nuestros días. Pero lo hace a través de otros creyentes y a través de comunidades que previamente le han conocido como el Jesús *viviente*. En una reflexión más profunda hay que decir que el Jesús prepascual (terreno y crucificado) es sin duda para la fe (pascual) un presupuesto y una base necesaria, mas

9. Esto no significa necesariamente que se trate de un suceso temporalmente posterior a la muerte de Jesús; cabe concebir perfectamente la resurrección de Jesús como un suceso que se produce en su muerte; cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca [6]1986, 183, siguiendo a Rahner.

no un *fundamento suficiente* (sobre todo, a causa de su muerte)[10]. No por eso pierde relevancia la obra vital de Jesús. En efecto, una resurrección de Jesús aislada de éste tampoco puede ser el último fundamento de la fe[11]. El fundamento suficiente de la fe es el Jesús terreno y crucificado *en tanto que* es resucitado en Pascua y está presente de un modo nuevo en el Espíritu. El Jesús terreno y crucificado es, pues, el fundamento permanente de la fe (pascual), pero sólo *como* Cristo *resucitado y presente*, como *Christus praesens*. El Jesucristo terreno y elevado y, por tanto, el Jesucristo integral es el fundamento permanentemente constitutivo de la fe y de la Iglesia[12]. La certeza de la fe posee así una «mediación sensible e histórica»[13]. Pero no puede recabar su fundamentación *únicamente* de la venida de Dios «en la carne» del Jesús terreno y mortal (encarnación del Hijo)[14]. Para la fundamentación de la fe se requiere además la *realidad* del Dios que se remite a él, y en él a nosotros, más allá del fracaso «empírico e histórico» de la cruz, y que da testimonio de él («en forma empírica e histórica»). En otros términos, la fundamentación de la fe requiere

10. Esto hay que afirmarlo contra la posición liberal. Cf. W. Herrmann, *Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens:* ZThK 2 (1882) 232-273, 258s, que distingue entre pensamiento de fe y contenido de fe, y estima que aquello que sólo es real para la fe (Jesús resucitado y glorificado) y es, por tanto, contenido de la fe, nunca puede ser fundamento de la fe. O Chr. Hartlich, *Historisch-kritische Methode:* ZThK 75 (1978) 478: «La resurrección de Jesús no es el fundamento, sino el contenido de la fe cristiana». Cf. más abajo, II.1. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 236 (ed. cast.: Herder, 1978) hace constar que «de hecho y concretamente todos los fundamentos de la fe son también objetos de fe, aunque... no todo objeto de fe sea fundamento de la fe».

11. Es lo que debe afirmarse frente a la difundida tesis de que la resurrección de Jesús es el fundamento de la fe pascual. Cf. Kasper, *Jesús el Cristo, o.c.*, 174 (con ampliaciones posteriores).

12. E. Schillebeeckx, *Die Auferstehung als Grund der Erlösung*, Freiburg 1979, 112, expresa el temor de que, si se considera la obra terrena de Jesús y la experiencia pascual como una «doble fuente del conocimiento de fe», el primero quede postergado. Nosotros creemos que ese temor es infundado, pero el enfoque que hemos propuesto parece anularlo totalmente. Nosotros no hablamos aditivamente de una doble fuente, sino que concebimos un proceso global con continuidad y discontinuidad. La cristología y la fe cristiana se basan en el destino global de Jesús.

13. Verweyen, *Ostererscheinungen*, 433.

14. Contra Verweyen, *ibid.* Cuando R. Pesch, *Zur Entstehung des Galubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch:* FrZPhTh 30 (1983) 86, afirma que «el testimonio neotestamentario de la resurrección presupone que la acción de Dios en Jesús crucificado fue una acción necesaria para la relación de Dios con Jesús», y que la vida y la muerte de Jesús suponían ya el *adynaton* (la imposibilidad) de su muerte definitiva y «la evidencia de iure de su resurrección», confunde en primer lugar, la lógica de las cosas con la lógica del conocimiento. La necesidad de la resurrección de Jesús derivada de la relación de Dios con él es una lógica real detectable sobre la fe pascual, que aparece de modo fáctico y contingente (cf. abajo, cap. 5, II.3b). En segundo lugar, no toma lo bastante en serio la discontinuidad de la muerte en cruz, que exige una nueva iniciativa de Dios y la nueva presencia de su mediador.

la nueva presencia personal de Jesús elevado como Hijo unido con el Padre en el Espíritu, que se hace presente en el Espíritu, que lo comunica, y posibilita así la fe y el conocimiento. Él se presenta a los primeros testigos pascuales, primero y originariamente, en la forma *extraordinaria* de las «apariciones» (e ingresa así, identificado fundamentalmente, en la experiencia histórica); mas posteriormente se les presenta, igual que a nosotros, a los sucesores, como contemporáneo en la forma *ordinaria* de la palabra, del sacramento, de la comunidad de fe y también de los más pobres y débiles. Sin este nuevo género de venida y de presencia en el Espíritu[15], en el que nace *nuestra* certeza de fe (porque su espíritu puede vivirse también hoy), la certeza de la fe sería para nosotros una certeza prestada (por los primeros testigos), con base en una realidad meramente representada y sin encontrar en ella ningún fundamento válido; sería, pues, un postulado piadoso, carente de fuerza en última instancia[16].

Según eso, la fe (pascual) no puede fundamentarse únicamente desde la teología de la encarnación, sino –a través de la ruptura que representa la teología de la cruz– *desde una pneumatología*[17]; en otros términos, sólo en el pleno sentido de una teología económica o teología trinitaria. El Dios trino, que se revela definitivamente con la Pascua (y con el Pentecostés, ligado teológicamente a la Pascua) es el verdadero fundamento incondicional y último de la fe.

En rigor, hay que ir aún más lejos: el fundamento incondicional de la certeza de la fe es sólo Dios. Concretamente el Dios deseado, oscuramente conocido y desconocido en toda la historia de la humanidad, que se dio a conocer en la historia concreta de Israel como el único Señor y Dios del mundo y de la historia mediante la promesa, la exigencia y el juicio condenatorio: el que empezó a realizar en la historia y la persona de Jesús de Nazaret su reinado de bondad ilimitada, autocomunicativa, que justifica y salva en él, en favor de los hijos perdidos, y que inicia ahora definitivamente con la resurrección y elevación de Jesús –manifestadas en la experiencia concreta de Pascua– este reinado en el Pneuma unificante y vivificante frente a las fuerzas disociadoras y hostiles a la vida (el pecado y la muerte). El fundamento incondicional de la fe es, pues, la verdad o fidelidad de Dios manifestada en la historia empírica y concreta de Israel y de Jesús y

15. Cf. más abajo, cap. 5, IV.1.

16. Cf. G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1959, 207.

17. El NT lo expresa de diversos modos: «Sin mí (o sin el Espíritu santo) nada podéis hacer» (Jn 15,5.26s), ni orar correctamente (Rom 8,26), ni conocer a Jesús como el *Kyrios* (1 Cor 12,3); pero Jesús «no deja huérfanos» a los suyos, sino que les envía el Espíritu (Jn 14,16ss; Lc 24,49; Hech 1s) o les promete su presencia para siempre (Mt 28,20), de forma que si dos o tres se reúnen en su nombre, él está en medio de ellos (Mt 18,20), etcétera.

que ahora se inserta irrevocablemente en la historia de la humanidad con la revelación pascual contingente, empírica e histórica.

Cabe una formulación más: el fundamento incondicional de la fe es *aquello* que se manifestó en Pascua, a saber, el *iniciador* y el *contenido* de la revelación pascual: el Dios unido definitivamente con Jesús crucificado y elevado en el Pneuma (es decir, permanentemente abierto a nosotros, los hombres), o el Jesús resucitado *(Christus praesens)* unido definitivamente a Dios en el Pneuma (es decir, garantizando la apertura de Dios a nosotros). Sólo este único Dios del Jesús terreno, crucificado y resucitado, o este Hijo de Dios crucificado, presente desde Dios, puede ser fundamento de fe suficiente[18]. Sin él, es decir, sin su nuevo encuentro, donde se presenta él mismo, no hay auténtica fe cristiana.

II. Sobre la relación entre fundamento, objeto, acto y comunidad de fe

1. *Determinación de las relaciones básicas*

El Dios que resucitó a Jesús y lo elevó a *Kyrios*, o el Jesús resucitado que se une definitivamente a Dios en el Pneuma, es esencialmente el objeto al que se refiere el *acto* de fe. Pero es al mismo tiempo, como se ha mostrado, el *fundamento* de la fe, que presta al acto de su fe base constituyente y legitimadora.

La fe (pascual) y la fe cristiana en general encuentran su fundamento –como hemos visto– en Jesús de Nazaret, resucitado y unido definitivamente a Dios en el Pneuma y así presente entre nosotros *(Christus praesens)*. Este Señor resucitado y presente –como evangelio neotestamentario– es anterior a la experiencia de fe, goza frente a ésta de prioridad lógica y ontológica (no necesariamente temporal)[19] y es su raíz genética. La fe es respuesta. Y sin embargo, el fundamento de la fe no es algo exterior, sino que es percibido y vivido como tal fundamento en el acto de fe (provocado por él y en respuesta a él). El fundamento de la fe sólo se alcanza *en la fe* y ejerce, sin embargo, dentro de ella una función fundamentadora[20]. Jesús resucitado ejerce

18. Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca ²1986: «La fe sólo puede basarse en su objeto: la revelación de Dios en Jesucristo». «El último fundamento de la fe es, pues, la verdad patente de Dios mismo. Es la verdad de Dios la que ilumina al hombre en la fe... y le convence... en la figura de la revelación histórica y por medio de ella».

19. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus*, Freiburg 1975, 573s (ed. cast. citada: Cristiandad).

20. Cf. Rahner, *Grundkurs, 237* (ed. cast. citada: Herder).

la función de fundamento de la fe al ser percibido como tal, es decir, cuando nosotros nos confiamos a él y realizamos conjuntamente su movimiento vital y su dinámica prospectiva. No es posible desempeñar el papel de observador neutral. Por eso la experiencia pascual originaria es tanto una experiencia para la fe como experiencia en la fe[21]. Querer hablar fuera de la fe sobre Jesús resucitado sería como si un ciego de nacimiento hablara de colores.

Este punto se puede exponer de un modo más sencillo[22]: que Jesús resucitó y está elevado en la gloria de Dios constituye una realidad... para aquel que cree; es, pues, objeto o contenido de la fe. Pero es también, y el creyente lo sabe, una realidad independiente de éste. No es el creyente el que produce la resurrección de Jesús (la resurrección de Jesús no es una creación de la fe); Jesús no es el Resucitado porque nosotros u otros crean en él. Fue, a la inversa, el Resucitado el que generó con su encuentro, antes de toda fe y como Crucificado resucitado, la fe de los discípulos. Por eso Jesús no ingresó en la fe y en la proclamación de la Iglesia como si sólo naciera y viviera en esa fe y proclamación. Él transciende la fe, la predicación y la Iglesia, es previo a ellas, es el Señor que está por encima de ellas. Y por eso es su fundamento.

2. *La fe de los primeros testigos como lugar de ingreso del Resucitado en la historia*

Así, pues, el Jesús que se presenta como resucitado funda la fe de los discípulos. Sin su presencia y encuentro no hubo ni hay ahora fe (pascual). Sólo el encuentro y la promesa de su amor generan confianza y certeza confiada. La fe (pascual) es una «fe constituida por la realidad relacional que es Jesucristo»[23].

Y sólo *en* esta fe de los discípulos generada por él pasa a ser el Crucificado-resucitado un *dato histórico*. Por eso la fe de los primeros testigos «apostólicos» es en cierto modo (como fe constituida) co-constituyente de la manifestación pascual del Resucitado, es (como nueva relación así constituida con Dios, consigo mismo y con el mundo) el lugar y el medio de su venida *originaria* en el mundo y en la historia. Si nadie hubiera creído ni hubiera dado una respuesta de fe (en el compromiso total de la fe), nada podríamos saber de la

21. Kasper, *Jesús el Cristo, o.c.*, 174, distingue entre experiencia pascual como «experiencia en la fe» y «experiencias de fe» que son efecto y expresión de la fe.
22. Lo que sigue se orienta en H. Kessler, *Fragen um die Auferstehung Jesu:* BiKi 22 (1967) 18-22, aquí 22.
23. Cf. Koch, *Auferstehung*, 207.

resurrección de Jesús (y, por tanto, del triunfo decisivo, escatológico, de la gracia de Dios en el mundo), y esa resurrección no existiría para el mundo histórico y para nosotros. «En *este* sentido cabe afirmar y hay que decir que Jesús resucita en la fe de sus discípulos»[24]. Pero no se puede afirmar que la fe de los discípulos (o el hecho de la fe y de la comunidad de fe) sea en sí la «aparición» de Jesús resucitado[25]; de ese modo, en efecto, lo constituyente y lo constituido se mezclarían indebidamente y quedarían confundidos entre sí. El Jesús resucitado no se diluye en la fe (ni en la comunidad de fe).

Para Celso y para Reimarus, lo más sospechoso era que la experiencia pascual sólo fue accesible a personas creyentes y no a testigos naturales[26]. Lo que es sospechoso para el escéptico increyente es necesario para el creyente que reflexiona desde la cosa misma. Si la resurrección de Jesús es algo que nunca antes se dio, *novedad absoluta, si nada significa en la antigua creación, sino que* significa una creación nueva, entonces rebasa todas las posibilidades de experiencia de la antigua creación[27]. Pero entonces la realidad absolutamente nueva del Resucitado, que aflora y se anuncia en las apariciones tal como es, sólo podrá ser percibida en un único acto que supera al propio sujeto percipiente por encima de su antigua existencia, que lo conmociona en la esfera existencial y práctica, lo introduce en la nueva realidad y lo modifica en la estructura fundamental de su existencia[28]. Se produce un cambio de la percepción y de toda la existencia.

La nueva realidad del Resucitado con la que se encontraron los discípulos les confirió una nueva capacidad perceptiva para captarla como tal, generando en ellos la fe: *oculata fide viderant*, dice Tomás de Aquino; ellos «vieron» con los nuevos «ojos de la fe» (Pierre Rousselot)[29]. Esto no debe estrecharse y malentenderse en sentido intelectualista. *Toda* su existencia quedó atrapada por la nueva realidad de Jesús resucitado en su Espíritu, y ellos se encontraron inespera-

24. Rahner, *Grundkurs*, 263.

25. Sobre tales concepciones cf. el punto 3.

26. Sobre Celso, cf. Orígenes, *Contra Celsum* II 63 (GCS II 184s): si Jesús hubiera querido realmente mostrar su poder divino, «habría tenido que aparecerse a sus adversarios». Aquí se requiere un milagro impersonal, verificable objetivamente. Sobre Reimarus cf. más arriba cap. 3,II.2.

27. Cf. Kessler, *Fragen* (cf. nota 22), 21s.

28. El ver presupone la capacidad para ver; los fenómenos han de acogerse con fe; de lo contrario, son fantasías. Así se expresa ya Orígenes, *Contra Celsum* II 64 y 65 (GCS II 185, 30ss y 187,17ss); Crisóstomo, *Hech Hom* I 4 (PG 60,19,8-15). Describir el cambio radical de la percepción y de la existencia es la aspiración legítima de Schillebeeckx en sus ensayos.

29. Tomás de Aquino, *STh* III q.55 a.2 ad 1; cf. también q.54 a.1 ad 2 y 3; P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens* (1910; versión alemana 1963).

damente –como describiría Pablo más tarde la nueva existencia– afincados «en Cristo» o «en el Pneuma», como «nueva creación» (cf. 2 Cor 5,17).

Inesperadamente, mas no sin libertad. Es verdad que los primeros discípulos no tuvieron libertad de opción por carecer de la distancia necesaria para asumirla. Ellos no pudieron ni quisieron otra cosa que responder en su actitud de fe confiada. No *pudieron* obrar de otro modo: el encuentro y la automanifestación de su amado Maestro fue para ellos algo inequívoco e indiscutible en el acto de encuentro y de experiencia. Él los conquistó para su causa (y, por tanto, para la causa de Dios) de un modo totalmente nuevo, y los integró en su dinámica. Pero precisamente en esto fueron totalmente libres; no *quisieron* actuar de otro modo: se mostraron receptivos, como en el pasado, a él y a su causa, y además recibieron con su nuevo encuentro, y con la dinámica del amor desencadenada por él, una libertad totalmente nueva[30]. Y sólo así «vieron» correctamente.

La gracia y la libertad de opción colaboran en su conocimiento pascual de un modo apenas analizable. Su reconocimiento (y certeza) *fue una certeza provocada por el encuentro presencial de Jesús* resucitado y un conocimiento (una certeza confiada) que nace sólo *en* su respuesta espontánea de confianza y de amor (una certeza confiada). Dado que –con arreglo a la dialéctica de toda revelación– el Resucitado mantuvo, al aparecerse, una dimensión de reserva e indisponibilidad, la respuesta de los discípulos tiene el carácter de *decisión* y de riesgo[31]. Pero, aunque esa respuesta representa una opción existencial libre (y no bajo presión), la *libertad* les fue *otorgada* mediante el encuentro con el fundamento de su confianza y de su amor. Y este fundamento era Jesús: aquel al que habían

30. La idea de la libertad predominante en la Edad Moderna –orientada unilateralmente en el sujeto individual y activo– impide comprender esto. Sólo un modelo de libertad interpersonal, comunicativa, puede abrir accesos en este terreno. En efecto, lo que es válido para la génesis de la fe (pascual) se puede vivir de modo análogo en la realización del amor interhumano. En éste no hay una verdadera opción: yo no puedo ni quiero dejar de amar; es decir, no se puede afirmar en modo alguno que yo esté privado de libertad; al contrario, he adquirido una nueva libertad, de forma que puedo ser más de lo que soy *por mí mismo*. Aquel que ha hallado la piedra preciosa del reino de Dios o se ha encontrado con el Crucificado vivo, no tiene otra opción. Con este hallazgo él no se encuentra en la situación de una autonomía que le permita adoptar una actitud de conocimiento distante y neutral, para decidir después si abandonarse o no a él. No carece de libertad, sino que se libera de sí mismo y se esfuerza al mismo tiempo en transmitir la nueva libertad. Cf. también la exposición de E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot*, Frankfurt 1969, 129: «Si el hombre es atrapado por Dios de forma que ya no reflexiona si va a optar por él o no, la libertad es máxima, porque el hombre es *entonces él mismo y es activo en lo más profundo*».

31. Así lo afirma con razón Winden, *Osterglauben* (cf. nota 8), 272s.

seguido hasta el Viernes Santo y que se les mostraba ahora en una forma nueva. Ellos se dejaron atrapar libremente (personalmente) por él (al que pudieron identificar inequívocamente en el acto de la experiencia pascual), para atraparlo luego a su vez, más y más (cf. Flp 3,12-14), a lo largo de una nueva existencia y comunidad (que gozaba ya de tal evidencia inequívoca).

Entonces ¿los primeros discípulos están «en ventaja» sobre nosotros, como los privilegiados de los orígenes? Sí y no. No, en cuanto que ellos no estuvieron sometidos a ninguna manifestación coercitiva del Resucitado que bloqueara su libertad de opción, sino que asistieron a una autopresentación e invitación de amor y respondieron a ella con una relación de radical confianza. Sí, en tanto que ellos (y no nosotros) trataron directamente con el Jesús terreno y pudieron tener la experiencia de ese mismo Jesús y asistir, además, a la realidad de su nueva vida de un modo especialmente reservado a ellos. Pero esto no fue propiamente un privilegio o ventaja personal, sino que estuvo al servicio de todos nosotros: ellos no son más que los primeros *testigos* para los hombres de su tiempo y de todos los tiempos[32].

Sobre esta base de la presencia originaria del Crucificado resucitado en los primeros testigos apostólicos, es posible poseer en el futuro la «experiencia» de la verdad de Dios transmitida a nosotros de modo definitivo e irrevocable en la vida, muerte, resurrección y presencia espiritual de Jesús. Esta experiencia sólo pueden hacerla aquellos que se confían a ella y a su «nuevo mundo» en el plano existencial y práctico, con fe, es decir, con la «renovación del sentido» (Rom 12,2) y como «nueva creación» (2 Cor 5,17), que se embarcan así juntos en el experimento o en el «viaje» de la aventura de la fe, y aprenden por experiencia que el objeto y fundamento de su fe, al que ellos se han confiado, es sólido y prometedor.

3. *La nueva comunidad de fe convocada* (ek-klesia) *como signo e instrumento de la presencia permanente del Resucitado en la historia*

Hemos dicho que la fe de los primeros testigos apostólicos (como fe constituida) es una fe co-constitutiva para la revelación pascual del Resucitado, que es el lugar y el instrumento de la *presencia originaria* de éste en la historia (mas no su aparición en la historia). Podemos

32. Crisóstomo, *1 Cor Hom 38*, 4 (PG 61,327): la visión no facilita la fe, más bien «hace falta mucha fe para no confundirse con la paradoja de la visión». Los otros, en cambio, que después pueden ver y oír no encuentran ningún apoyo en el testimonio del o de los primeros testigos.

añadir que, secundariamente, como una consecuencia, la nueva comunidad de los discípulos, formada gracias a los encuentros con el Resucitado (que provocaron la respuesta de fe de los discípulos) es, en la fe, el signo manifiesto intrahistórico y el instrumento de la *presencia permanente* del Resucitado en la historia (mas no su aparición originaria).

No son aceptables en el plano histórico-exegético ni en el plano sistemático los intentos de una explicación, en cierto modo eclesiógena y eclesiocéntrica, de la experiencia pascual originaria. Tales intentos nacen del interés por un sustrato de la experiencia pascual perceptible empíricamente, y por una correspondiente realidad objetiva, constatable y detectable también actualmente. Así pasa a primer plano el interés por la verificabilidad actual. Estos intentos parten de aquellos relatos tardíos que hablan de «apariciones pascuales durante la cena»[33] o de «reconocimiento... en la comunidad»[34]. Pretenden inferir de estos relatos que, después del Viernes Santo, la comunidad de los discípulos era una realidad visible y permanente, que ésta se sentía, sobre todo al reunirse para la cena, una comunidad transformada (de un modo inexplicable sin la fe en la resurrección de Jesús), una comunidad de nueva fundación y que de ese modo había reconocido en el nacimiento y evolución de la Iglesia al mismo Jesús vivo y resucitado[35]. En este sentido se supone también que la cena comunitaria de los discípulos pudo convertirse en la mediación visible de la autopresentación del Resucitado, pudo «convertirse ya por sí misma en una ''aparición'' del Resucitado»[36]; después de la muerte de Jesús «no se llegó por la mera reflexion... a la fe en él como Resucitado, sino por el evento de la comunidad reunida en torno a Jesús»[37]; Jesús «resucitó en su comunidad»[38]. Según esto, el hecho mismo de la nueva comunidad (Iglesia) es la experiencia pascual originaria, él constituye la «aparición» (o, al menos, el lugar de aparición) del Resucitado. Está claro que no se invoca aquí una experiencia pascual refractaria a la representación sensible; por eso se dice que el Resucitado se autopresenta (a veces en una mediación sacramental) en la comunicación intersubjetiva de los discípulos. Si esto –argumentan– es válido para la Iglesia

33. M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl:* GuL 43 (1970) 90-125.

34. Schoonenberg, *Wege*, 37.

35. En este sentido o en términos parecidos se pronuncia Kehl, *Eucharistie*, 118s; Schoonenberg, *Wege*, 39ss.60ss; Schillebeeckx, *Jesus*, 573; P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, 98s.

36. Kehl, *Eucharistie*, 19.

37. Knauer, *Glaube*, 99.

38. Schoonenberg, *Wege*, 63. Cf. Schillebeeckx, *Jesus*, 573: «La experiencia de Pascua estriba en el suceso vivencial de la nueva reunión de los discípulos».

posterior, es de suponer que lo fuese también para el origen de la Iglesia, para la experiencia pascual originaria.

Ahora bien, las investigaciones exegéticas rigurosas llevadas a cabo sobre los relatos de apariciones que aquí se utilizan muestran que tales relatos reflejan una situación *tardía* de la comunidad *ya establecida* y de su servicio religioso, que contienen una eclesiología refleja y por eso no permiten inferir conclusiones generales sobre la experiencia pascual originaria[39]. Además, los asertos más antiguos sobre apariciones no hablan de una aparición en comunidad, sino a una persona individual (Pedro, y eventualmente, de otorgar valor histórico en este sentido a las listas de mujeres de Mc 15,40.47; 16,1 par; también María Magdalena).

Esto significa que la explicación eclesiógena de la experiencia pascual mezcla dos extremos que es preciso distinguir: la experiencia pascual originaria (de la presentación inicial del Resucitado en la experiencia histórica) —opaca a una aprehensión análoga— y la experiencia posterior de la comunidad (de la presencia permanente del Señor)-propia de la segunda generación y de todas las siguientes. Así, pues, aquello que es preciso fundamentar y explicar –la nueva unión de los discípulos para formar la comunidad, la génesis de la Iglesia– se da ya como supuesto (como la base visible de la experiencia pascual), mientras que la realidad a la que se refieren los asertos neotestamentarios sobre apariciones marcan precisamente el origen y punto de partida de la nueva unión de los discípulos[40]. Se desvanece la diferencia lógica y ontológica (no necesariamente temporal)[41] entre lo constituyente (el Resucitado aparecido como realidad que sale al encuentro) y lo co-constituido (primariamente la fe de Pedro, etc. y sólo secundariamente la nueva unión y la comunidad de fe de los discípulos). La fe pascual da origen a la comunidad, y no deriva originariamente de la comunidad establecida[42].

Hay que hacer constar con toda claridad que la aparición originaria de Cristo resucitado *no* consiste en el nacimiento de la comunidad (empírica, visible). La génesis de la Iglesia no es el instrumento *ori-*

39. Cf. más arriba cap. 2, II.2b (3) y la bibliografía indicada allí en nota 138.

40. Es lo que señala con razón Schillebeeckx; cf. más arriba, cap. 3,Iv.4b, nota 148.

41. Ya hemos rechazado la idea de un suceso misterioso-milagroso temporalmente anterior a la fe pascual. Hay que suponer, en cambio, una diferencia temporal entre la fe de los primeros testigos, producida directamente por el encuentro pascual, de un lado, y la reunión de la comunidad, de otro. A menos que se quiera argumentar diciendo que Pedro o María Magdalena, o quien fuese testigo de la primera «aparición», escuchó el evangelio revelado, cuyo contenido es el Crucificado resucitado y su dios, con los oídos de la comunidad germinal, por decirlo así, representando así a la Iglesia en formación.

42. Contra Winden, *Osterglaube*, 293, que sigue aquí la posición de los autores mencionados en la nota 35.

ginario (la base) o el signo real-simbólico originario (tanto menos el origen) de las apariciones de pascua, *sino su consecuencia*: es el *signo* y el instrumento sensible, real-simbólico, siempre provocado por las «apariciones» pascuales del Señor –y *transmitido* mediante la fe y el envío de los primeros testigos apostólicos–, de la presencia *permanente* de Jesucristo resucitado. El Cristo aparecido llama a los testigos a formar la nueva comunidad; *él* los transforma en su «cuerpo», en su forma de existencia visible (y no sólo puramente oculta) en la tierra, y sigue siendo el Señor de esta su figura mediadora histórico-sacramental.

III. La diferencia entre los primeros testigos apostólicos y los discípulos posteriores

1. *La singularidad cualitativa de la experiencia pascual originaria*

La distinción entre la primera experiencia pascual y la experiencia de conversión y de fe posterior, entre testigos originarios de las apariciones de Pascua y discípulos posteriores de «segunda mano» (Sören Kierkegaard)[43], no debe eliminarse ni extremarse. La experiencia pascual de los primeros testigos es única e incomparable: a) porque los primeros testigos habían conocido al Jesús terreno y por eso pudieron identificarle como resucitado (liberado de la muerte, elevado a Dios y enviándolos a ellos como testigos), reconocerle («verle» de nuevo) en su estilo inconfundible; b) porque su experiencia pascual representa la experiencia del *comienzo* excepcional, históricamente única y no repetible en la posteridad.

Se puede demostrar, en un plano general, que el comienzo (sobre todo, el comienzo cualitativamente nuevo) no es únicamente el primer momento de una secuencia de momentos similares, sino que contiene en sí –como grado inalcanzable– todo lo sucesivo, y lo posibilita[44]. De ahí que posea en ciertos aspectos una estructura cualitativamente (no sólo cuantitativamente) distinta a la de lo sucesivo. También la experiencia pascual originaria, como experiencia emergente del comienzo, posee en los aspectos ya mencionados y aún por esclarecer, una estructura cualitativamente distinta de la experiencia cristiana de fe posterior. Toda fe (pascual) posterior de

43. Sobre el «discípulo coetáneo» y el «discípulo de segunda mano» cf. S. Kierkegaard, *Philosophische Brosamen* (1844), cap. IV y cap. V.

44. Es la posición que adopta W. Kasper, *Jesús el Cristo, o.c.*, 174, siguiendo a A. Darlap en LThK I (^{2}1957) 525-529.

la Iglesia se refiere fundamentalmente al testimonio de los titulares y testigos apostólicos originarios de la revelación (al fundamento apostólico) y está condicionada y mediatizada por su tradición. Pero el comienzo mismo (la experiencia pascual originaria) no está mediatizado por esa tradición.

La experiencia emergente del comienzo se puede describir también, en otros términos[45], como esa nueva experiencia transcendental que modifica las condiciones de posibilidad de la experiencia misma y que abre, por tanto, el horizonte previo del conocimiento y de la acción y lo reestructura radicalmente; y esto, tanto para aquellos primeros testigos (en el plano histórico-existencial) como para la humanidad en general (en el plano histórico-ontológico). Este horizonte modificado radicalmente (innovado) por la experiencia emergente originaria se abre concretamente por la predicación de la comunidad primitiva (sobre la resurrección ya efectuada de Jesús como inicio definitivo del tiempo final y sobre su elevación como Señor del futuro), en figura de promesa (oferta) y propuesta de un nuevo «mundo» alternativo. Esa predicación posibilita y reclama una conciencia y conducta modificadas, el «paso a la novedad en el pensamiento» (Rom 12,2) y en la vida como «nueva creación» (2 Cor 5,17). Todas las experiencias de fe posteriores –y también las tardías «visiones y revelaciones del Señor» (2 Cor 12,1)– se mueven ya en el horizonte modificado sustancialmente por la existencia pascual originaria y abierto concretamente por la proclamación pascual.

Esta comprensión de la experiencia pascual originaria explica también por qué ésta no puede reducirse a una «primera aparición» (ya sea a Pedro o a María Magdalena). En efecto, como experiencia transcendental en el sentido descrito, que abre un horizonte radicalmente nuevo y una nueva interacción, no puede ser en los orígenes simplemente la mera experiencia de un individuo. No podría constituir como tal este horizonte, el nuevo «mundo» de los discípulos y de la fe (pascual) cristiana. Esto puede hacerlo únicamente como una experiencia comunicable intersubjetivamente, es decir, hecha por varios sujetos –y en este sentido, germinalmente eclesial (no como una experiencia basada en la autoridad de un individuo).

Cabe concluir de lo expuesto que nosotros no podemos alcanzar un conocimiento adecuado de la experiencia pascual originaria. Esta experiencia queda ligada indisolublemente a estos primeros testigos y es, por su estructura, un «testimonio originario»[46]. Nosotros dispo-

45. Lo que sigue está sugerido por los trabajos de H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976 y de R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung*, Freiburg 1982.

46. K. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, Freiburg 1976, 155.

nemos, no obstante, de ciertas posibilidades de acceso y de comprensión. La experiencia pascual originaria, en efecto, es análoga en otros aspectos a la experiencia de fe posterior: los primeros testigos, como hemos visto, tampoco estuvieron dispensados de creer (por ejemplo, en virtud de una evidencia irrefutable, al margen de todo compromiso personal), sino que fueron llamados a una fe que era una respuesta libre[47].

2. *El acceso a la fe y la evidencia de fe propia de las generaciones siguientes*

Los primeros testigos apostólicos no nos proponen algo completamente familiar, sino extraño en muchos aspectos. Su testimonio es un reto. Para poder asimilarlo hay que aventurar una experiencia inhabitual, nueva, una experiencia *propia* que podamos hacer *nosotros*.

Algunos relatos de apariciones neotestamentarios contestan ya a la pregunta sobre el modo de acceder a la fe en el Resucitado, a través de la comunidad ya establecida, para aquellos que no fueron testigos directos de las «apariciones» (que no le «vieron»; Jn 20, 29; 1 Pe 1,8); por ejemplo, el relato sobre el camino de Emaús y sobre Tomás[48]. Sobre todo, el relato de Emaús es en extremo aleccionador: no bastó el informe sobre «Jesús de Nazaret, un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (Lc 24,19), ni las noticias sobre el sepulcro vacío (Lc 24,22s), ni siquiera la comunicación del kerigma pascual, anunciando que él vivía (Lc 24,32s), para que los discípulos posteriores accedieran a la fe pascual, sino que fue preciso el «conocimiento» interior por el encuentro directo con el Señor resucitado en la cena eucarística. Entonces Jesús actúa y hace lo que hacía durante su vida terrena (cf. Lc 9,16; 22, 19), como presidente y anfitrión de la mesa. Él, el *huésped,* ocupa el lugar del *anfitrión,* pronuncia la bendición sobre el pan y procede a distribuírselo (imperfecto continuado *edidou):* «Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron» (Lc 24,31; cf. 24,35), donde el «reconocer» posee el pleno sentido bíblico de conocimiento existencial que implica amor y confianza. Y sólo entonces comprenden plenamente las Escrituras (Lc 24,32). La fracción del pan va unida a la exposición y comprensión de las Escrituras (Lc 24,26.45s): «En la mesa común, donde se formula el nuevo mensaje, aprende el creyente a conocer a Jesús y a confesarlo como el nazareno, como el profeta, como el Mesías (Cristo) y como

47. Cf. más arriba II.2.
48. Cf. nota 39.

su Señor»[49] (Lc 24,15.19.26.34). Ahí está ya presente la comunidad –«como soporte del kerigma» (Bultmann)[50]– y comunica a los dos peregrinos de Emaús, antes que ellos refieran su experiencia[51], el testimonio apostólico primitivo: «El Señor resucitó realmente y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34).

Según esto también los discípulos de «segunda mano» pueden gozar de un encuentro personal *directo* (aunque mediatizado) y del conocimiento existencial correspondiente del Señor resucitado; por eso su fe no es una fe de autoridad, meramente heterónoma, ni su certeza es sólo una certeza inferida, sino basada en una experiencia propia y existencial. Es verdad que el Señor no se «aparece» ya como a Simón Pedro, pero se acerca en forma inaparente (Lc 24,15s; cf. Jn 21,4), camina con los suyos y *se da* a conocer como presente en el «espacio» de la comunidad (cf. Mt 18,20), concretamente en la predicación de la fe y en la cena del Señor (Lc 24,30-32; cf. Jn 21,12s; también Gál 3,2.26; 4,6 con 2 Cor 3,17s) y en la puesta en práctica comunitaria de sus palabras (cf. Jn 8,31s; 3,21; Mt 28,20; 18,20). Se puede afirmar que, cuando la convivencia de los humanos se transforma en un «cuerpo de Cristo» y, por tanto, cuando la nueva vida que Jesús había presentado e inaugurado (cf. por ejemplo, Lc 15 y Mt 5) se proclama, se hace realmente posible y se practica (cf. Jn 14,12; Mc 11,23 par), aparece el Cristo vivo y abre el acceso a la fe en él[52].

Así, pues, los discípulos posteriores de Jesús pueden asentir, por su propia experiencia (aunque sólo análoga-desigual) del Señor vivo y presente, al testimonio (enraizado en la experiencia pascual originaria y única) de los primeros apóstoles[53] y confesar: «Era verdad: el Señor ha resucitado realmente» (Lc 24,34). Y los primeros testigos apostólicos con su mensaje, contrario a todo lo conocido y plausible, sobre el Crucificado resucitado nos invitan precisamente a realizar esta experiencia propia. Una experiencia que nosotros podemos hacer... al precio del compromiso de nuestra existencia, del ingreso en la historia de Jesús y en la práctica de la comunidad viva. Esta invitación es permanente.

49. Ch. Perrot, *Emmaus oder die Begegnung mit dem Herrn:* ThG 26 (1983) 19-25, aquí 24.

50. Cf. más arriba, cap. 3,IV.2a.

51. Perrot, *Emmaus,* 24.

52. Aquí reside la razón de las ideas de Schillebeeckx, de Pesch y de los autores mencionados en nota 35.

53. Cf. A. Schmied, *Auferstehungsglaube heute und die ursprüngliche Ostererfahrung. Zugänge zum apostolischen Osterzeugnis:* ThG 20 (1977) 43-50, especialmente 48s.

3. *Resultado: la credibilidad, hoy, del primer testimonio pascual apostólico*

Para concluir, podemos decir lo siguiente sobre el tema de la demostración de la credibilidad del testimonio apostólico sobre la resurrección de Jesús (en el que aparece definitivamente el fundamento de nuestra fe): nosotros debemos recoger el testimonio de los primeros testigos, y esto es chocante. Pero no debemos recogerlo en un acto de fe heterónomo y ciego, sino que podemos aplicarnos con honestidad y responsabilidad intelectual a este testimonio (o más exactamente, al fundamento de nuestra fe y de nuestra esperanza atestiguado en él) con el compromiso pleno e incondicional de nuestra existencia. En efecto, «nosotros mismos no nos hallamos simplemente y sin más al margen de la experiencia de los testigos apostólicos»[54]. Tenemos nuestras buenas razones para aceptar este testimonio. Y esto en varios aspectos:

a) *Aspecto teórico-antropológico: manifestación de una esperanza radical como horizonte (provisional) para el testimonio pascual*

Podemos, en primer lugar –como se expuso en la introducción de esta obra– mostrar en reflexiones de teoría antropológica el cuestionamiento radical de la libertad, del amor y de la solidaridad humana por la barrera de la muerte, y nuestra tendencia radical a superar esta barrera. Podemos también mostrar la existencia de una esperanza radical profundamente arraigada en el ser humano, aunque pueda deformarse y atrofiarse de múltiples modos. En el fondo de nuestro ser –quizá encubierto por la agitación superficial– late la exigencia de una justificación y salvación, no sólo de nosotros mismos, sino también del que sufre injustamente, de las personas solidarias y de los seres queridos. Por eso el mensaje de la resurrección de Jesús crucificado no habla de un milagro que irrumpe –de modo inesperado e incomprensible– en un horizonte inadecuado para acogerlo. Aunque el testimonio pascual apostólico nos parezca a primera vista distante y extraño, no percibimos en él algo que esté *totalmente* al margen de nuestro horizonte de expectativas y de experiencia. El mensaje pascual nos afecta como seres que estamos a la espera de la plenitud (la plenitud del ser querido, solidario, desposeído de sus derechos, del difunto y de nosotros mismos). Y ese mensaje nos dice que la expectativa tendrá un día un cumplimiento definitivo e incluso que esta plenitud posee

54. Rahner, *Grundkurs*, 270.

ya una base real y es actualmente eficaz. En el mensaje de la vida, *muerte y resurrección de Jesús nos sale al paso algo –aunque interfiera* y rebase nuestras ideas– que no es *absolutamente* ajeno, sino que puede dar una respuesta a nuestra esperanza radical. Es cierto que esta esperanza es siempre una aspiración suprema excesiva, porque está *en contradicción* con nuestra realidad presente y promete *más* de lo que ésta puede mostrarnos por sí misma y más de lo que nosotros podemos prestar, abarcar y controlar.

b) *Aspecto contingente e histórico: el saber histórico-crítico como presupuesto para el conocimiento de la credibilidad del testimonio pascual*

En segundo lugar, podemos verificar por la vía histórico-crítica –como se ha mostrado en los capítulos primero, segundo y tercero– algunos aspectos decisivos de la historia de Jesús y de sus discípulos en el plano contingente e histórico. Hay que reconocer que se produjo un cambio tan radical y decisivo en la existencia de los discípulos que —habida cuenta de su indiscutible sinceridad y desinterés– su afirmación testimonial de que este cambio obedece a un encuentro nuevo y a una autopresentación del Crucificado en figura de resucitado no resulta carente de credibilidad. En cualquier caso, apenas cabe explicar la experiencia pascual originaria «en serio, sin que tenga por objeto *la* realidad que presume tener»[55]. La evidencia de la resurrección de Jesús «no está garantizada ''históricamente'' pero es algo más: algo que se impone en la historia de modo convincente. Es la evidencia de un fenómeno que se muestra espontáneamente desde sí mismo»[56].

No es posible, pues, fundamentar históricamente ni demostrar racionalmente la fe pascual con recursos históricos; pero su credibilidad es susceptible de demostración. Un saber demostrable históricamente (sobre las esperanzas veterotestamentarias y judías, sobre el mensaje, la conciencia mesiánica y la crucifixión de Jesús, sobre la huida de los discípulos y el cambio repentino en sus vidas, sobre la historia del testimonio pascual) es un *presupuesto* imprescindible para legitimar teológicamente la fe pascual, ya que Dios obra y se revela a través del elemento sensible e histórico. Pero ese saber demostrable históricamente no es el fundamento de la fe. La crítica histórica nos garantiza la veracidad de aquellos datos que demuestran que la fe en la

55. K. Rahner, *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik,* en Id., *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970, 225.

56. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968), 69s (ed. cast: *De la resurrección de Jesucristo,* Bilbao 1970).

resurrección de Jesús no representa una posición arbitraria, sino que se basa en hechos reales y tiene su origen en ellos.

En este punto aparece el testimonio de los primeros discípulos sobre una revelación fundamental, modificadora de estructuras (revelación o encuentro y autopresentación del Crucificado resucitado en las «apariciones») como algo absolutamente fidedigno. Merece ser tomado totalmente en serio como indicación de «algo» postulado por el historiador y que desencadena la fe pascual. Los textos neotestamentarios muestran, por citar el excelente resumen de Karl Rahner, que «los testigos eran conscientes de la peculiaridad de la experiencia pascual: (1) algo llegado "de fuera", no reducido por uno mismo, a diferencia de las experiencias visionarias tan conocidas, (2) algo referido directamente al Crucificado con su invidualidad concreta y con su destino, que hace considerar este destino como algo válido y puesto a salvo..., (3) algo dado únicamente en la fe y no obstante algo que fundamenta y justifica esta fe, (4) algo que no cabe esperar que se realice de nuevo, sino que quedó reservado a una determinada fase de la historia de la salvación y que, por tanto, es preciso seguir testificando a otros y ofrecer así una tarea intransferible a estos testigos. Se testifica, pues, una experiencia muy *sui generis*, diferente de las experiencias de un entusiasmo religioso, de una mística que se pueden provocar y son repetibles. Se puede rehusar el crédito a estos testigos. Pero no con el pretexto de que se entiende mejor su experiencia con la hipótesis de que estos testigos interpretan erróneamente un fenómeno religioso que ya nos es conocido (las experiencias místicas y visionarias)»[57].

c) *Aspecto lógico: lógica inmanente y fuerza argumentativa del contenido del testimonio pascual*

Además, y en tercer lugar, el mensaje sobre la resurrección de Jesús posee su propia fuerza de convicción partiendo de su conexión interna con el programa de la actividad terrena de Jesús y con la fe en la creación. Valga esto como una simple insinuación –como anticipo de lo que se desarrollará en el capítulo quinto.

d) *Aspecto pneumático: experiencia de la presencia viva y de la acción del Señor glorificado (en la comunidad de fe) como confirmación del testimonio pascual*

En cuarto lugar –y como se ha mostrado al final de este capítulo– podemos hacer en la comunidad viva (de reunidos en nombre de Jesús) la experiencia existencial de la presencia viva y victoriosa de Jesús

57. Rahner, *Grundkurs*, 271s (subrayado en el original, numeración mía).

(en su «espíritu»). La comunidad y la solidaridad viva en nombre de Jesús (Mt 18,20) son, en efecto, el medio corporal que utiliza el Resucitado para darse a conocer como persona viva y presente; esa comunidad y solidaridad son el verdadero lugar de la experiencia pascual hoy. Allí donde se forma la Iglesia, en este sentido, como «cuerpo» de Cristo, aparece algo de la realidad y presencia del Señor resucitado; ahí se puede hacer, en la fe, la experiencia de que Jesús vive. Gracias a esta actividad de Jesús, del Señor elevado, vivida actualmente, se confirma hoy el mensaje de la resurrección por la vía común de los discípulos. De ahí que para los cristianos de la segunda generación y de todas las siguientes y, por tanto, también para nosotros, sólo la experiencia del Espíritu de Jesús en la comunidad viva de fe (la «demostración del espíritu y de la fuerza») sea la condición *suficiente* para el conocimiento de la resurrección y de la presencia de Jesús. Lessing tenía razón en este punto, pero no la tiene cuando opina que esta demostración (más exactamente, esta mostración, manifestación) «ha caducado totalmente» y no existe ya hoy[58]. Nosotros podemos asentir al primer testimonio apostólico sobre la resurrección de Jesús (y sobre una experiencia originaria del Resucitado) desde nuestra propia experiencia de la presencia viva y la acción del Señor, concretamente desde la propia razón y fundamento (y no por simple inferencia). Nuestra propia experiencia implica asimismo la credibilidad de este testimonio «al igual que, a la inversa, esta credibilidad sólo se produce»[59] y se comprende rectamente en ese testimonio.

e) *Aspecto existencial-voluntario: libertad y seriedad de la opción personal como límite de todo acceso al testimonio pascual*

En quinto lugar hay que hacer una restricción: la prueba antropológica de un horizonte de comprensión, la demostración de los fundamentos históricos y la indicación de la comunidad viva, factible (presuntamente) en nombre de Jesús..., todo esto no me priva de la libertad de creer o no en la resurrección y realidad del Crucificado. Por muy razonables y esclarecedores que puedan ser los argumentos en favor de la credibilidad y plausibilidad del testimonio unánime de los discípulos sobre la resurrección de Jesús, este testimonio nos emplaza en todo momento ante el grave problema de la decisión personal. Nos coloca ante la decisión de si vamos a prestar o rehusar la fe y confianza a este testimonio (o a lo atestiguado en él). La aceptación

58. Lessing, *Beweis des Geistes* (cf. nota 1), 11.
59. Rahner, *Grundkurs*, 271.

o el rechazo del testimonio pascual (y con ello el conocimiento y la experiencia de su verdad) incluye así un momento de libertad no racionalizable. Exactamente aquí se halla la frontera de toda mediación del testimonio pascual. Es una interpelación a mí mismo, a mi singularidad intransferible; una interpelación que reclama el coraje de creer (y el compromiso incondicional con una certeza racional muy condicionada), pero que abre un «mundo» nuevo y nuevas posibilidades de vida.

f) *Aspecto simbólico-práctico: acreditación práctica del testimonio pascual por la solidaridad de los creyentes como signo de credibilidad*

Pero hay que afirmar, en fin, que el coraje y la nueva libertad para la fe germinan sobre todo en la comunidad viva y fecunda de aquellos que ingresan en la historia de Jesús, le siguen por el camino de su conducta, experimentan su vitalidad (o su «espíritu»), y ellos mismos son un *testimonio práctico* de esa vitalidad (la «demostración del espíritu y de la fuerza»; 1 Cor 2,4). Por eso reviste una importancia capital la acreditación práctica de la fe en el Crucificado resucitado mediante la solidaridad fraterna de los creyentes (entre sí y con los oprimidos de este mundo). Esa solidaridad *no es una prueba* de la realidad y verdad de la resurrección, pero es una indicación motivante para aquel que está dispuesto a ver y oír. Constituye para él la señal práctica y concreta que puede hacerle *creíble* el testimonio de la resurrección (y la eficiencia viva) del Crucificado. Así, la conducta pascual de las comunidades y de los creyentes representa quizá *–después de* la proclamación del mensaje mismo– el motivo más fuerte de credibilidad de ese mensaje pascual. Este y la conducta práctica correspondiente (y no las demostraciones antropológicas e históricas) actúan por atracción e invitación, y llevan a la fe en el Señor resucitado y vivo. Es difícil que la disputa *argumentativa* (en el plano de los principios antropológicos y en el plano contingente-histórico concreto) muevan a nadie a abrazar la fe. Pero esa disputa resulta importante e irrenunciable a la hora de cerciorarse sobre los fundamentos de la fe y de su transmisión a otros, y de su responsabilidad racional frente a los demás. Y eso ocurre en todo momento, porque debemos dar *testimonio* hasta los confines del mundo (cf. Hech 1,8; Mt 28,19s) y dar *cuenta* de nuestra esperanza (cf. 1 Pe 3,15).

Es preciso evitar un malentendido: no es sólo la conducta práctica de las comunidades y de los creyentes lo que actualiza la presencia del Resucitado y hace patente la realidad de su resurrección. La verdad

de la resurrección y la presencia del Crucificado resucitado se hacen realidad por encima de nosotros y, muchas veces, a pesar de nosotros. La vida de fe no crea la verdad de la creencia pascual, sino que la presupone. Ella no es condición, sino consecuencia de la verdad de la resurrección de Jesús[60]. La conducta pascual más convincente no puede demostrar esta verdad. Pero la verdad de la resurrección de Jesús se acredita concretamente en esa conducta práctica. Cobra credibilidad por los «frutos» convincentes de la fe en el contexto real de nuestra vida y de nuestro mundo. Estos frutos prácticos de la fe pascual son la huella que deja el Resucitado en el mundo, *la huella de una nueva libertad* que se hace eficaz en la solidaridad del amor. Así, la conducta pascual practicada responsablemente no se limita a ser para los demás un motivo de credibilidad que puede orientarlos inicialmente hacia la fe. Proporciona además a los propios creyentes un refuerzo en su camino de fe y de seguimiento. En este camino se da a conocer la verdad que los hace libres (Jn 8, 31s; cf. 3,21; 7,17). La conducta pascual aporta la prueba de que la problemática realidad pascual es *prometedora* y fecunda en el contexto de la vida actual, es incluso vitalmente necesaria. Esto se analizará en el siguiente capítulo.

60. Hay que remitir aquí de nuevo a la atinada argumentación de C. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, 353ss.

5

CONTENIDO Y SIGNIFICACIÓN DE NUESTRA FE EN LA RESURRECCIÓN DE JESÚS (DESARROLLO SISTEMÁTICO)

Ha quedado claro que una comprensión adecuada de la resurrección de Jesús sólo puede alcanzarse dentro de un horizonte lo más amplio posible. En efecto, la resurrección del Crucificado es el inicio definitivo del señorío liberador de Dios en su creación; se trata del triunfo de su amor sobre la muerte, de su justicia sobre la injusticia; se trata, pues, de la realidad y la posibilidad de una nueva vida en solidaridad universal. Por eso el conocimiento de la resurrección del Crucificado afecta —en sus fundamentos y en sus efectos duraderos– a la vida eterna del Dios trino y representa el giro decisivo de su empresa salvadora en la creación entera. Pero afecta *también a las profundidades abismales de la miseria de los hombres* y de toda criatura, hasta el punto de que toda vida y todo sufrimiento en este mundo queda afectado, por increíble que esto pueda parecer al observador superficial.

Si la resurrección del Crucificado representa «el tema central» y el «nervio» de la fe cristiana, si es el «axioma de la teología cristiana» y proyecta luz sobre todo lo demás y sobre el conjunto[1], *entonces un desarrollo sistemático de nuestra fe en la resurrección* de Jesús tiene que hacer visible –al menos germinalmente– la estructura fundamental de la fe cristiana. No debe ser únicamente una cristología en escorzo, sino una teología en escorzo. Y esto precisamente gracias a la luz que proyecta sobre la estructura y el contenido de la profesión de fe pascual. Pero si la muerte y resurrección de Jesús significan nada menos que la transformación de los seres humanos, de su sociedad y del cosmos, esa iluminación ha de producirse de forma que ponga de relieve el carácter universal

1. Cf. las afirmaciones de K. Rahner y de K. Barth en la introducción del presente libro, notas 7, 8 y 11.

y existencial de la profesión de fe pascual y su significación modificadora de la vida y orientadora de la acción.

Antes de poder asumir esta tarea y de afrontarla siquiera en líneas generales, conviene avanzar algunas reflexiones hermenéuticas, más formales.

I. Observaciones hermenéuticas

No hay que olvidar, en efecto, que el verdadero contenido del enunciado sobre la resurrección de Jesús sólo puede captarse mediatamente, a través de la forma específica de ese enunciado. Esta *forma* específica de enunciado no es casual, sino la expresión característica, correspondiente a la cosa misma, como se verá. Hay que destacar al menos tres notas formales.

1. *El enunciado pascual como afirmación de una realidad efectuada*

El enunciado sobre la resurrección de Jesús presenta la forma de enunciado de un hecho o, más exactamente, de afirmación de una realidad efectuada[2]. «El Señor ha resucitado realmente» (Lc 24,34a), confiesa el cristianismo primitivo. Y las iglesias cristianas son hasta hoy «la comunidad de aquellos que se dicen unos a otros: ''Cristo ha resucitado'', y se contestan: ''Es verdad que ha resucitado''. La resurrección del Crucificado es el contenido permanente de su acción de gracias a Dios y de su mensaje a la humanidad»[3].

a) *Afirmación de la realidad acontecida en la resurrección de Jesús*

La creencia en la realidad acontecida y duradera de la resurrección de Jesús determina la fe cristiana, como hemos visto, desde sus orígenes. Ya las tradiciones más antiguas de la comunidad primitiva (invocación *maranatha*, fórmula de la resurrección) y pre-

2. Así se pronuncia, con razón, H.G. Geyer, *Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie*, en W. Marxsen-U. Wilckens-G. Delling-H.G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1966, 91-117, aquí 115s.

Los términos alemanes *Wirklichkeit* («realidad») y *Realität* se utilizan en lo que sigue como sinónimos, al igual que *Tatsachen* (hechos) y *Fakten*.

3. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingan 1983, 353.

paulina (fórmula de profesión de fe de 1 Cor 15,3ss, etc.) afirman el suceso real y el hecho de la resurrección de Jesús, y garantizan esta afirmación apelando a testigos autorizados de las apariciones, muchos de ellos accesibles aún directamente. El nuevo testamento y, más tarde, el credo de la Iglesia antigua incluyen en una misma frase enunciados tan dispares como «murió, fue sepultado y resucitó», y reclaman así para la resurrección de Jesús la misma realidad que para su muerte y sepultura; más exactamente, no menor que para ellas[4].

El nuevo testamento y el credo de la Iglesia excluyen así radicalmente cualquier margen para una hipótesis interpretativa (por ejemplo: la resurrección y la elevación son meras categorías interpretativas de la muerte o de la nueva fe de los discípulos después del Viernes Santo[5], sin que sea preciso suponer una acción real de Dios en favor de Jesús muerto). El lenguaje de la resurrección tampoco fija a Jesús o a su muerte un cuadro de esperanzas previas, un símbolo mitológico o arquetípico para interpretar así la vida o la muerte de Jesús. Lo que hace ese lenguaje es adoptar un símbolo lingüístico dado, modificándolo, para designar un acontecimiento propio, nuevo respecto a la vida y muerte de Jesús (en el sentido de un acontecimiento real). No parece dudoso (aunque pueda serlo para el que no puede aceptar esa creencia) que la intención de los textos neotestamentarios y eclesiales sobre la resurrección de Jesús sea dar testimonio de ese acontecimiento real. Por eso la «resurrección» no es primariamente una interpretación de la *muerte* de Jesús, sino una interpretación directa, profética del hecho *nuevo*, frente a la muerte de Jesús, de su nueva vida por la virtud de Dios, un hecho que los discípulos percibieron en las apariciones. Por eso el enunciado de la resurrección de Jesús no es mero juicio reflexivo, sino un juicio de realidad en el sentido de que designa un suceso independiente del sujeto que juzga.

4. Según J. Schniewind, *Die Leugner der Auferstehung in Korinth*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, ed. por E. Kähler, Berlin 1952, 110-139, 1 Cor 15,3ss habla de «la realidad de una muerte real y del encuentro cronológico, por decirlo así, de la intervención de Dios... con los sucesos de nuestro transcurso temporal» (122). La afirmación de la muerte no es sólo, obviamente, constatación de un hecho, sino también la confesión de su relevancia soteriológica; otro tanto hay que decir del aserto sobre la resurrección.

5. Sobre estas líneas de Bultmann y de Marxsen, cf. más arriba, cap. 3, IV.2 y 3. Además, K. Rahner: *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik*, en Id., *Schriften zur Theologie* IX, 1970, 224: «El negar esto (haber tenido experiencia del Resucitado) a los apóstoles y a Pablo depende de nuestra libre decisión; pero en ningún caso podemos afirmar que los apóstoles interpretaron la resurrección tal como la interpretan Bultmann y otros. Los testigos de la resurrección declararon haber vivido una realidad del Resucitado, realidad inmediata, radical e inseparable del significado soteriológico de este acontecimiento para nosotros».

b) *La distinción entre enunciados de sucesos verificables y no verificables, y la reducción de los segundos a enunciados puramente interpretativos*

El hablar de acontecimiento real o de realidad de la resurrección de Jesús crea notables dificultades –como hemos observado reiteradas veces– al pensamiento moderno, especialmente al pensamiento histórico-crítico. Este pensamiento ha planteado a nivel general, y con todo derecho –para dirimir la verdad de juicios fácticos, reales, contrapuestos en todos los órdenes posibles– la cuestión de las condiciones necesarias para la verdad de tales juicios. Considera que una condición necesaria para la verdad de los enunciados sobre objetos externos, «objetivos», es su verificabilidad (posibilidad de examen empírico). Por eso suele reservar la expresión «realidad» (como la expresión «hecho») exclusivamente «a la realidad garantizada, constatada, demostrada metodológicamente»[6] (en favor de tales hechos); entonces sólo es real y fáctico lo que puede demostrarse y examinarse objetivamente. Pero el universo de tales hechos no puede abarcar un suceso producido desde Dios, una acción de Dios, porque no puede ser verificado *como tal*. Y entonces los «enunciados sobre sucesos que escapan radicalmente a la verificabilidad por nosotros, por no entrar en la esfera de la realidad verificable conforme a las condiciones de nuestro propio conocimiento», no pueden reclamar para sí una «verdad real» en este sentido estricto de sucesos fácticos (= constatables). Esto es válido también, lógicamente, para los enunciados pascuales. El historiador «sólo puede abordarlos como meras *opiniones* sobre sucesos emitidos por personas del pasado y no como enunciados verdaderos» (en este sentido estricto de verdad fáctica constatable)[7].

Si el historiador es también teólogo, y asume como tal este concepto estricto de verdad fáctica verificable, y pretende, no obstante, atribuir a los enunciados neotestamentarios de Pascua, en cuanto enunciados de un suceso, otro tipo de verdad, utilizará quizá esta salida: concebir tales enunciados sobre sucesos no verificables objetivamente (en este caso, el enunciado sobre la resurrección de Jesús), ya no como enunciados de un acontecimiento, sino como *interpretaments,* como enunciados interpretativos sobre otros sucesos verificables (en este caso, sobre la muerte de Jesús o sobre la recuperación de la fe por los discípulos después del Viernes Santo). La resurrección es entonces el

6. Por ejemplo, el supuestamente preciso concepto de realidad de Chr. Hartlich, *Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnisaussagen der Hl. Schrift:* ZThK 75 (1978) 467-484, especialmente 480.

7. Hartlich, *Geschehnisaussagen,* 473.

símbolo que expresa la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús o el milagro de la recuperación de la fe por los discípulos.

Pero esta salida queda bloqueada por el hecho –plenamente constatable, verificable– de que el nuevo testamento formula inequívocamente enunciados sobre la resurrección de Jesús en sentido real (más exactamente, habla de la resurrección misma como un suceso real). Parece, pues, más honesto seguir la vía mencionada en primer lugar: considerar los enunciados de sucesos formulados sobre la resurrección de Jesús como «meras opiniones de personas del pasado» que no garantizan ya «la facticidad de lo afirmado como hecho»[8]. Pero no hay que olvidar –esto debe subrayarse con toda claridad– que la realidad (y en cierto sentido también la facticidad) no puede reducirse a la realidad directamente constatable, demostrable (hechos); que puede haber y hay una realidad y unos sucesos que no son objetivables ni verificables históricamente[9]. El acceso científico (en este caso, especialmente, histórico) a la realidad es importante e imprescindible, pero es un acceso limitado a la realidad.

c) *La necesidad de una referencia, siquiera indirecta, a la experiencia verificable*

Hemos dicho que la realidad (y la facticidad) no se limita a la realidad accesible a todos en general, constatable objetivamente (y a los hechos empíricos). Puede haber algo real y acontecido que no sea objetivable ni históricamente verificable.

En cualquier caso, los *enunciados* sobre lo real y lo acontecido (en este caso, la resurrección de Jesús crucificado), si han de evitar la sospecha de dependencia de una cosmovisión subjetiva o propia de una época, si han de tener sentido y poseer veracidad, deben ser susceptibles de demostración de un determinado modo: por una posible relación con una experiencia verificable (accesible también a los no creyentes). Pero esta relación con una experiencia verificable puede ser muy mediata.

8. *Loc. cit.*, 476.

9. El postulado de objetividad o el criterio de verificación (cuya dogmatización neopositivista originaria en el debate de la teoría de la ciencia ha perdido vigencia y sólo se mantiene en una forma notablemente debilitada como criterio para el conocimiento de la realidad), excluye del debate científico aquellas realidades que no son verificables, pero que podrían existir. Esto supone que se puede investigar una realidad o un objeto mediante un instrumento metodológico que decide con su propia construcción lo que es realidad u objeto. Ello viene a demostrar el condicionamiento y la particularidad de los modos de acceso científico a la realidad.

Así, pues, para hablar con sentido de una realidad (aquí: la resurrección de Jesús) que no pueda ser objeto de experiencia verificable, es preciso al menos poder indicar el nexo que une el discurso sobre esa realidad con experiencias describibles y examinables[10]. Y en este sentido –como se ha demostrado en los capítulos segundo y tercero– la afirmación de las «apariciones» y de la resurrección de Jesús posee un alto grado de credibilidad, precisamente en el contexto de los hechos históricos demostrables por la vía histórico-crítica.

La resurrección de Jesús aparece afirmada –y éste era nuestro primer aspecto formal– por el nuevo testamento y por el credo de las iglesias cristianas como un suceso real y como una realidad efectiva (es decir, permanente). Sin duda –y este es el segundo punto que requiere un análisis exacto– esa realidad no se afirma como un hecho aislable, objetivable, constatable históricamente, que no afecte a la posición del sujeto hablante y del sujeto oyente. El aserto de la resurrección de Jesús es más bien un aserto *sui generis:* una afirmación de testigos creyentes (que guardan una relación existencial con la cosa afirmada), un enunciado de fe. Se refiere a una realidad que sólo se vive en la fe y sólo puede comunicarse en el testimonio, pero que es previo (onto-lógicamente) a ambos y los fundamenta. Y precisamente así interpela existencialmente al hablante que testifica y al oyente.

2. *El enunciado pascual como afirmación de un testimonio cualificado*

De nuevo es significativa la *forma* del enunciado sobre la resurrección de Jesús. El enunciado pascual presenta la forma de testimonio (no de enunciado e información neutral)[11]. Y lo es en un sentido radical y cualificado.

a) *Testimonio existencial sobre el fundamento del cambio en la existencia*

El enunciado de Pascua habla de una realidad que no es constatada y conocida en primer lugar por espectadores neutrales, para ser después asumida en la fe, sino que reclamó desde el principio y sigue reclamando la participación existencial de los sujetos percipientes. Y esto, porque no pudo ni puede «aparecer» de otro modo –sino a través de

10. Cf. R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung*, Freiburg 1982, 19ss.

11. Sobre la forma de testimonio representada por el lenguaje de la resurrección de Jesús, cf. también K. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, Freiburg 1976.

los testigos. El encuentro pascual con el Crucificado resucitado no permite, pues, una distancia objetivante, porque se orienta totalmente a la fe. Ese encuentro es percibido tal como es en sí (objetivamente) únicamente en un compromiso incondicionalmente confiado y en un cambio fundamental de los discípulos en testigos (pascuales); y sólo así se da históricamente. Por eso el testimonio (de fe) personal de los discípulos que, al apostar desde el principio por la verdad de lo atestiguado, pasan al «estado de testigos»[12] (y, en rigor, no lo abandonan ya), pertenece a la estructura del encuentro pascual y del discurso sobre el encuentro con el Resucitado. La realidad afirmada de la resurrección de Jesús sólo es accesible a través de la persona existencialmente comprometida de los primeros testigos y mediante su testimonio existencialmente acreditado[13]. Esto es válido sin perjuicio de la posibilidad de que las generaciones siguientes –siempre a través del testimonio de los primeros testigos– alcancen una experiencia propia y una evidencia inmediata del Crucificado resucitado[14].

El enunciado pascual no es, pues, un informe neutral, sino una afirmación realista a nivel de testigo, es la afirmación (existencial-práctica) de una realidad inaccesible por otra vía, hecha con la apuesta de la propia existencia y la conducta vital[15]. Por eso no pueden disociarse la realidad atestiguada en ella y la persona del testigo, pero es preciso distinguirlas netamente. Así, el testimonio pascual implica la total convulsión de los testigos por la presencia del objeto de su testimonio y el cambio radical operado por éste en ellos; este cambio hace que ellos se unan entre sí, al estilo de Jesús, y formen una nueva comunidad de creyentes y testigos. Pero precisamente así los testigos pascuales apuntan con toda su existencia hacia el Crucificado resucitado y a la acción de Dios como *fundamento* del cambio: cambio (concretamente) de su propia existencia y cambio (en principio e intencionalmente) del mundo entero. *Ellos testifican el fundamento del cambio;* éste forma el contenido mediato de su experiencia pascual. Por eso el testimonio de los testigos pascuales no es de ningún modo algo puramente subjetivo, sino algo intersubjetivo; es, incluso, «objetivo en cierto modo, al presentar su objeto en forma deíctica»[16].

12. G. Ebeling, *Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen:* ZThK 75 (1978) 99-116, aquí 103, muestra que una proposición teológica en sentido estricto nunca es proposición ajena, sino propia, no una referencia histórica, sino «en cierto modo una expresión del estado del testigo, de su propio tema».

13. Aquí y en lo que sigue, utilizo en parte las sugerencias de E. Arens, *Elementare Handlungen des Glaubens*, en O. Fuchs (ed.), *Theologie und Handeln,* Düsseldorf 1984, 80-101, aquí 93-96.

14. Cf. más arriba cap. 2,II.2b (3) y cap. 4,III.2.

15. Sobre este concepto de «afirmación», cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Frankfurt ²1978, 326, nota 18.

16. Arens, *Elementare Handlungen*, 95.

La realidad vivida (la presencia del Resucitado) precede al testimonio de los testigos y da lugar a él. Pablo, por ejemplo, afirma en su testimonio personal una realidad que le atrapó *a él*, pero que él en modo alguno captó plenamente, que es previa a él y hacia la cual él sigue caminando (cf. Flp 3,12s). La realidad que afectó y embargó a los discípulos, se les escapa al mismo tiempo en la apertura de lo no constatable (cf. Mt 28,16ss; Lc 24,31; Jn 20,1ss). A través de los discípulos y de su testimonio de palabra y de obra se proyecta hacia el presente, para modificar éste de cara a lo nuevo.

Sin duda puede cuestionarse la verdad de la resurrección afirmada en el testimonio. Y es objeto de discusión permanente; el mensaje de resurrección es un mensaje discutido. Y esto precisamente porque para nosotros, como discípulos de «segunda mano» (Kierkegaard), no es posible una relación inmediata con la realidad afirmada por este mensaje, una realidad transmitida por el testimonio de los primeros testigos, los discípulos de primera mano. Y, además, porque aún falta la certificación plena y definitiva del Resucitado; sólo disponemos de la presencia velada, simbólica, en la comunidad de los creyentes (y transmitida por medio de ellos a otros y a nosotros mismos).

b) *Más allá del objetivismo y del subjetivismo*

El asentimiento al aserto de la resurrección de Jesús como enunciado testimonial tiene notables consecuencias para la comprensión del hecho mismo. Ese asentimiento, en efecto, impide adoptar una concepción objetivista o una concepción subjetivista de la resurrección de Jesús. Un *objetivismo* tradicionalista y fundamentalista considera la resurrección de Jesús como el gran acontecimiento (milagroso): efectuado en Jesús por Dios, en cierto modo aisladamente, constatable y demostrado (aunque no con exactitud matemática) partiendo del sepulcro vacío y de las apariciones, entendidas en sentido ocular y táctil, independientemente y fuera de toda experiencia de fe. Esta concepción prescinde, en el acto mental, de la afección e interpelación existencial, del cambio operado en los primeros testigos (y en los que creen en su palabra), y apela con aparente seguridad, pero en realidad para subsanar la ausencia de seguridades, al conocimiento neutral, objetivo, de hechos sobrenaturales. En el extremo contrario, el *subjetivismo* moderno y modernista reduce la resurrección de Jesús a un hecho de pura *fe* en los discípulos, y no se arriesga ya a defender que Jesús mismo resucitó personalmente, que está vivo y presente de un modo nuevo (Jesús «resucitó» sólo en la fe de los discípulos). Excluye en la perspectiva de la comprensión –con aparente seguridad, también

aquí– una acción divina transmutadora sobre el Muerto y sobre la totalidad del mundo, considera la sujeción a la muerte como algo insalvable y se conforma con las posibilidades generales detectables en el *conjunto* de la realidad empírica presente, ya sean posibilidades internas (oferta de un nuevo sentido existencial intramundano y llamada a la opción por él) o posibilidades públicas sociales (llamada al compromiso social, político).

Ambas concepciones pasan por alto la complejidad de la realidad afirmada en el testimonio. Y ambas eluden la invitación a la dolorosa –y liberadora– transformación por medio de la realidad atestiguada de la resurrección de Jesús. Los dos aspectos aquí disociados, el objetivo y el subjetivo, no pueden separarse entre sí: el suceso real o (en cierto modo) la realidad objetiva, por un lado, y la implicación de la subjetividad creyente (y realizadora incluso públicamente de esta fe), por otro lado, se pertenecen mutuamente, y no se nos *da* lo uno sin lo otro. De ahí que, si bien la resurrección personal y corporal de Jesús precede con prioridad lógica y ontológica (no necesariamente temporal) a toda experiencia de fe y a todo testimonio sobre ella, no cabe hablar con sentido sobre la resurrección de Jesús fuera de la experiencia de fe y al margen de la realidad de los testigos[17].

c) *El carácter incómodo y seductor del testimonio pascual*

En correspondencia con lo anterior, el discurso testimonial sobre la resurrección de Jesús no pretende primariamente enseñar, sino mover a conversión y al cambio existencial de vida, en consonancia con el cambio del mundo acontecido en la resurrección del Crucificado. El discurso testimonial pretende convencernos de la realidad de Jesús crucificado y resucitado y ganarnos para su causa; nos invita a ingresar en su historia y a ser testigos suyos. Así, pues, el testimonio sobre la resurrección de Jesús incide en nuestra incredulidad o increencia en sentido perturbador y en sentido invitativo: perturbador porque interrumpe y rompe nuestra conducta rutinaria, el contexto rutinario y plausible de nuestra experiencia y nuestra conducta; invitativo, porque induce a un *plus* de realidad que amplía y reorienta nuestro mundo

17. Sobre la primera experiencia de pascua afirma con razón Rahner, *Auferstehung Jesu*, en SM I (1967) 405: «La fe y la experiencia, el testimonio y su objeto se relacionan aquí por su misma naturaleza de modo recíproco, sin que por ello esta unidad sea una uniformidad indiferenciada, y cabría afirmar que nosotros no alcanzamos otra cosa que el testimonio mismo y no su estructura, en la que se pueda reconocer la diferencia entre la experiencia y lo experimentado ''objetivamente''».

habitual y nos incita al riesgo y al camino de la fe. Pero los textos hablan de ese *plus*, de esa nueva realidad, con unos recursos lingüísticos peculiares y extraños.

3. *Lenguaje metafórico o lenguaje descubridor*

La nueva realidad afirmada y comunicada en el testimonio se expresa en forma de discurso metafórico y analógico o en la forma lingüística de los modelos de descubrimiento.

a) *El discurso metafórico como lenguaje propio*

Según una larga tradición, marcada por la retórica de Aristóteles, el lenguaje metafórico (traslaticio, figurado) es un modo de hablar deficiente, inauténtico (meramente ilustrativo, ornamental, dirigido al efecto emocional) que no descubre realidades nuevas[18]. Parecía sustituible por el discurso propio y literal, que –en la forma estricta de enunciado– intenta reflejar la realidad presente con términos unívocos. La ciencia moderna del lenguaje se ha visto obligada a revisar esta concepción tradicional de la metáfora. Según ella, el discurso metafórico es un modo especial de lenguaje auténtico, que llega a la realidad y la descubre[19]. Trabaja con la dialéctica de lo notorio y lo extraño: con el uso inhabitual de una palabra corriente rompe la fijeza en lo establecido por definición, abre nuevas dimensiones de la realidad o descubre una nueva realidad (ampliación de horizonte) y nos ofrece así nuevas posibilidades de percepción del mundo y del existir humano. Por eso las metáforas auténticas –en poesía, por ejemplo– son intraducibles. Esto «no significa que no puedan traducirse en circunloquios; pero el circunloquio es infinito y nunca agota la novedad del sentido»[20].

18. Para el tema siguiente es importante E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, en Id., *Entsprechungen*, München 1980, 103-157.

19. Nuestro lenguaje posee siempre una estructura metafórica. No sólo se habla metafóricamente de las «realidades espirituales» que ofrecen una afinidad especial con el ser humano, por ejemplo *animus* (viento), *spiritus/pneuma* (soplo), *Geist* (raíz indogermana: sobrecoger, espantar), angustia (estrechez espacial o social), etc. También la metáfora del cuerpo encuentra una variada aplicación en expresiones como *handeln* [obrar, de Hand, mano], *verhandeln* [negociar], *vorhanden* [presente], etc.; *stehen* [estar de pie] (*bestehen* consistir, *aufstehen* levantarse, *verstehen* comprender, etc.); metáfora de la cabeza, del corazón, del gusto, etc. La estructura metafórica del lenguaje encierra la posibilidad de la innovación y del alcance hacia lo inexplorado. Cf. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 133ss. Lo metafórico no significa, pues, algo impropio o menos real.

20. P. Ricoeur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*: EvTh Sonderheft (München 1974) 45-70, aquí 49.

Las metáforas auténticas enuncian, pues, algo nuevo que no puede enunciarse adecuadamente de otro modo.

El lenguaje de la fe cristiana es (como todo lenguaje religioso) fundamentalmente metafórico: cabe afirmar incluso con Ian T. Ramsey que detecta, con modelos de descubrimiento (no de reproducción), una realidad nueva y extraña[21]. Habla de una realidad presente, observable y describible, pero añadiéndole un plus que no es observable ni describible *(empirical and more)*. Tiene que emplear palabras y predicados mundanos, usados para designar cosas mundanas –porque nuestro lenguaje no conoce otros–, aunque tales palabras y predicados tienen muchas veces un significado primariamente religioso, como es el caso de la palabra alemana *Leben*, vida. Y expresa con ellos, gracias al empleo metafórico (traslaticio), en el horizonte del mundo, algo que rebasa este horizonte: que Dios, sin pertenecer al ser de este mundo, se hace presente en él, lo pone en crisis y lo cambia radicalmente, insuflándole nuevas posibilidades; y hace esto, de modo decisivo y con una acción definitiva, en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, el transmutador del mundo (de cara a la justificación y la redención)[22].

b) *Las metáforas o modelos lingüísticos: resurrección, elevación, vida*

El nuevo testamento habla de lo ocurrido en y con el Jesús ajusticiado, que nosotros solemos llamar resurrección de Jesús, utilizando tres grandes metáforas o modelos lingüísticos: resurrección, elevación y vida. Conviene caracterizarlos en un breve análisis[23].

1) Los verbos *egeirein* (despertar) y *anistanai* (resucitar) designan originariamente un acto de enderezamiento o levantamiento; por ejemplo, desde el sueño o la enfermedad o la postración (así, en Mc 1,31; 9,27). Los relatos de resurrección de muertos describen al difunto dormido o yaciendo en el sepulcro; cuando él es desper-

21. Sobre I.T. Ramsey, cf. en traducción alemana Id., *Modelle und Qualifikatoren*, en M. Kaempfert (ed.), *Probleme der religiösen Sprache*, Darmstadt 1983, 152-183. Modelos de reproducción *(picturing models)* son aquellos que copian un original previo o diseñado (maqueta de ferrocarril o modelo constructivo de un arquitecto); modelos de descubrimiento *(disclosure models)* son, en cambio, aquellos que pueden ayudar a comprender lo que se ha desvelado en una experiencia descubridora especial.

22. Cf. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 103-110.144-157.

23. Para el tema siguiente X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca [4]1985, 41ss

tado o enderezado y se levanta o sale del sepulcro, significa que está de nuevo vivo en sentido real (biológico), y también que le espera de nuevo la muerte (biológica). Pero cuando las expresiones «despertar, resurrección» –sin distinción semántica– se aplicaban en el judaísmo postexílico y luego en el cristianismo a una realidad futura, aún no presente, concretamente a la resurrección corporal escatológica de los muertos (p. ej. Is 26,19; Dan 12,2)[24], no se empleaban en sentido ordinario (los muertos duermen y, por tanto, ninguna criatura puede despertarlos), sino metafóricamente, con un sentido propio y preciso. Expresan en imágenes anticipadoras y en modelos detectadores de la realidad presente, experimentable (los muertos o los caídos), un plus más allá de esta realidad (una vida de otro tipo), que ella no puede alcanzar por sí misma, sino que le llega de fuera y la modifica.

Esta afirmación y promesa de algo nuevo, de un cambio indisponible e imprevisible de la realidad presente y empírica, mediante la metáfora o el modelo descubridor «resurrección (corporal) de los muertos», introduce la «inquietud en el ser del mundo»[25] e interfiere el contexto empírico habitual. Esta interferencia se agudiza después con el enunciado testimonial y confesional, cristiano (primitivo) «Dios despertó a Jesús de la muerte». Aquí se afirma, en efecto, algo inaudito: lo esperado en el tiempo final para muchas de las personas difuntas (y en este sentido, algo relativamente lejano) ha ocurrido ya a un

24. Resucitar, revivir, etc. significan en la Biblia del AT y del NT ser resucitado por Dios; así ya Is 26,19. Cf. R. Schnackenburg, *Zur Aussageweise 'Jesus ist (von den Toten) auferstanden':* BZ NF 13 (1969) 1-17, especialmente 9ss. En el NT se impuso como forma verbal el término *egeiro* para designar la resurrección de Jesús: 75 pasajes; para *anístemi*, 33; para *zoopoieo*, 10 (cf. P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi*, en TRE IV 478-513, aquí 480), y como sustantivo *anástasis* (40 pasajes). Esta última expresión se utiliza siempre en el sentido de un acto de Dios. J. Chmiel, *Semantics of the Resurrection*, en *Studia Biblica*, ed. by E.A. Livingstone, Sheffield 1979, vol. I 59-64, señala en el uso lingüístico desde el antiguo al nuevo testamento una reducción, provocada por el aserto de la resurrección de Jesús, de los 5 campos semánticos hebreos *qum, ur, qis, hayah* y *amad*, que no estarían claramente relacionados con la resurrección de los muertos, a los dos campos griegos *egeiro* y *anístemi*, con la consiguiente antítesis entre muerte y resurrección. Pero olvida que en algunos textos aparece como tercer campo semántico el término *zao* (Rom 14,9; Ap 2,8; 2 Cor 13,4; Rom 6,10; Ap 1,8; *zoopoieo:* 1 Pe 3,18). Olvida también los 2 ó 3 esquemas semánticos: resurrección, elevación y vida, analizados sobre todo por Léon-Dufour, *Resurrección*.

25. Jüngel: *Metaphorische Wahrheit*, 104s. En la concepción de I.T. Ramsey, el tema se podría expresar así: en el enunciado/promesa «los muertos son resucitados», las expresiones despertar/resucitar sirven de modelos de descubrimiento que —partiendo del fenómeno del levantamiento desde la posición yacente, seguido de la precisión «al final de los tiempos»– manifiestan una nueva realidad, aún desconocida para nosotros, que Dios otorgará a los muertos. Esta descripción, sin embargo, no articula lo bastante el momento del cambio.

individuo de un modo singular, es ya para Jesús y para este mundo una realidad presente (y seguirá realizándose). Esto viene a cuestionar y trastocar nuestras evidencias y plausibilidades.

La metáfora o el modelo lingüístico «resurrección de los muertos o de la muerte» se refiere a una identidad corporal de los muertos resucitados. Pero, habida cuenta de que se orienta a nivel representativo hacia una continuidad del antes (el modo de ser anterior a la muerte) y el después (nuevo modo de ser después de la muerte), la metáfora de la resurrección se presta al malentendido del retorno de un cadáver reanimado a las condiciones de vida del tiempo terreno (a veces, renovado escatológicamente). Por eso se impone una precisión. La resurrección puede efectuarse de diversos modos; por ejemplo, como transformación radical (en figura celestial, etc.: 1 Cor 15,35-53) o conforme a la exposición deliberadamente contradictoria de las apariciones de Pascua (el Resucitado aparece como un individuo reanimado, pero no está sujeto a las condiciones temporales normales; aparece y desaparece, se muestra y se reserva).

2) El modelo lingüístico de la «elevación» sirve también para hacer precisiones[26]. Es tan antiguo y originario como el modelo de «resurrección». Aparece implícito, como se vio antes, en la invocación *maranatha*. Consta explícitamente en un vocabulario variado: Dios «elevó» al oprimido (Flp 2,8s; cf. Hech 2,32s y *passim*), lo acogió (1 Tim 3,16), lo hizo «sentar» a su derecha y lo constituyó como Señor (Rom 10,9; 8,34; cf. Hech 2,36), lo «glorificó» (Hech 3,13.15 y *passim*), etc. Hay que tener presente que la elevación representa, no un segundo acto, complementario, *después* de la resurrección, sino otro modelo lingüístico, concretamente un modelo complementario y clarificador (metáfora) del mismo objeto. Este modelo rompe expresamente con la mera continuidad y subraya, con ayuda del esquema especial del arriba y el abajo, la radical heterogeneidad del modo de ser nuevo y permanente (elevación) del Crucificado (rebajado).

Así, pues, el término «resurrección» no puede expresar todo lo esencial; el modelo de elevación subraya el reinado y señorío de Jesucristo; no presenta la resurrección como un retorno a la vida terrena, y la aleja «de toda similitud con las representaciones corrientes sobre resurrección»[27]. La interpretación dispar de ambos modelos se puede describir con Heinrich Schlier diciendo que «la resurrección se produce en virtud de la elevación a Dios y la elevación se produce por la fuerza

26. Cf. también G. Bertram, *hypsos*, en ThWNT VIII 600-619; Id., *Erhöhung*, en RAC VI 22-43; E. Schweizer: *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich ²1962; A. Vögtle: *Erhöht zur Rechten Gottes:* Or 45 (1981) 78-80.

27. G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen ²1965, 56.

de la resurrección»[28]. En otros términos, la resurrección es originariamente un despertar, y en su meta es elevación y glorificación.

3) La metáfora de la resurrección adquiere también precisión con el modelo lingüístico «vida» *(zoe,* no *bios),* y aparece así traducida al pensamiento helenístico. Los textos dicen no sólo que el Jesús muerto en la cruz y sepultado «volvió a la vida» (Rom 14,9; Ap 2,8; 1 Pe 3,18), está «con vida» (Rom 6,10; 2 Cor 4,10s; 13,4; Hech 25,19; Lc 24,23; Mc 16,11; Jn 14,19) y sigue «vivo» (Lc 24,5; Hech 1,3; Heb 7,25; Ap 1,18), sino en un sentido más clarificador que «no morirá ya» (Rom 6,9; cf. Hech 13,34), que «vive para siempre» (Heb 7,24s; cf. 7,16; 13,8; 1 Cor 15,45ss; Ap 1,17s).

El concepto de vida sufre, pues, aquí un cambio semántico sorprendente. La palabra «vida» designa comúnmente el proceso de la existencia temporal finita que empieza con el nacimiento y acaba con la muerte. La muerte es la negación de esta vida, y en la vida se niega la muerte. Pero aquí se trata del ingreso y el tránsito de esta vida que aboca en la muerte (física, biológica) a una vida radicalmente nueva, ya no biológica, una vida eterna y definitiva, que se obtiene más allá de la muerte. La expresión ordinaria «vida» sirve, pues, de modelo descubridor (no reproductor) que se califica de «vida eterna» y designa una realidad no empírica, perteneciente a otro orden. Este modelo presupone el significado usual de la palabra «vida», pero lo rebasa y supera; la frase «el Jesús ajusticiado vive para siempre» no puede referirse a la vida (física, biológica) que nos es familiar, pero exige pensar en ella[29]. Los testimonios neotestamentarios indican sin género de duda que Jesús no fue resucitado para una vida renovada en la línea de la vida anterior, sino para una vida totalmente nueva y que, por eso, abre el antiguo esquema vital donde nos movemos nosotros, y lo abre a lo nuevo.

c) *Metáforas obligadas como referencia a una realidad cualitativamente nueva*

La resurrección de Jesús, que se hizo pública originariamente en las apariciones, representa una realidad totalmente peculiar, excepcional y escatológica. El hecho de que se hable de ella en metáforas no significa que sea menos real que las realidades empíricas. Todo lo contrario: es la realidad en el sentido de un *plus* cualitativo frente a

28. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi,* Einsiedeln 1968, 22 (ed. cast. citada). Cf. también X. Léon-Dufour, *Das Sprechen von Auferstehung,* en A. Fuchs (ed.), *Jesus in der Verkündigung der Kirche,* Linz 1976, 26-49, aquí 30-35.

29. Siguiendo una atinada observación de Jüngel, *Metaphorische Wahrheit,* 154.

las realidades de este mundo y sus posibilidades. Pero justamente por eso esta realidad escapa a la aprehensión y enunciabilidad conceptual para los que aún están más acá de la muerte. Y por eso no cabe hablar de ella adecuadamente fuera de las predicaciones metafóricas o analógicas desiguales. Todas las expresiones empleadas (resurrección, elevación, vida; pero también acontecimientos, acción, realidad, etc.) deben entenderse en *sentido metafórico* o *analógico-desigual*[30]. Sirven para designar una realidad que rebasa cualitativamente el significado usual de estas expresiones y son también válidas para aspectos parciales de su contenido usual. Las expresiones remiten a un tipo cualitativa y radicalmente nuevo de realidad, que no está abocada, como las realidades de este mundo, al término y a la muerte, sino que es –bastante paradójicamente– un «ser desde la muerte»[31] y desde más allá de la muerte. La nueva realidad del Crucificado así afirmada es comienzo y futuro, entreverado con el presente de este mundo y que lo consume en una inquietud salvadora. Por eso hay que referirse a ella con relatos metafóricos[32].

Pero dado que el acontecimiento de la resurrección de Jesús es algo único y singular, debemos volver siempre a la interpretación originaria («inspirada»), que es efecto de las «apariciones» del propio Resucitado a los primeros testigos. El acontecimiento y la realidad de la Pascua están ligados indisolublemente con esta interpretación –dada en las mencionadas metáforas, que se interpretan recíprocamente[33]–. Sólo así escapa el acontecimiento pascual a la manipulación y la arbitrariedad mundana y mantiene su carácter de interferencia e invitación. Nosotros no podemos sustituir arbitrariamente esta interpretación originaria («inspirada») de la realidad de la Pascua; ella es vinculante para nosotros. Sin duda debemos traducirla y definirla, pero éste es un proceso sin fin que debe empezar siempre por las metáforas *originarias y recurrir siempre a ellas.*

Conviene analizar con más precisión y globalmente el contenido de esta interpretación y, en consecuencia, el verdadero significado de la resurrección de Jesús, en un intento necesariamente provisional, como es obvio ahora.

30. La doctrina teológica sobre la analogía, resumida en la fórmula del concilio Lateranense IV, del año 1215 (DS 806), señala que todos los enunciados sobre una similitud entre Dios y el mundo incluyen una mayor disimilitud y que remiten, por lo tanto, al Dios real, siempre mayor.

31. Chr. Link, *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr:* EvTh 42 (1982) 518-540, aquí 528.

32. Nuevas reflexiones sobre el carácter innovador de las parábolas de Jesús en cuanto textos narrativos, metafóricos y de ficción, en E. Arens, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982, especialmente 338ss.

33. Cf. más arriba, cap. 3,VI.2b (2).

II. El fundamento teodramático: la acción de Dios en la resurrección de Jesús, decisiva para el mundo

Frente a ese angostamiento cristológico que preside la visión general de la resurrección de Jesús, conviene elucidar la teo-dramaturgia originaria y la teo-lógica fundamental de la resurrección de Jesús.

Tanto la actividad del Jesús terreno como la predicación pascual de la comunidad originaria presentan una orientación teocéntrica. Jesús no se convirtió en el contenido de su predicación, sino que señaló, más allá de sí mismo, a Dios y su próximo reinado («el reinado de Dios ha llegado a vosotros»); sólo indirectamente se refirió a sí mismo como portador decisivo del reinado de Dios. También los dichos pascuales más antiguos y permanentes («Dios ha resucitado a Jesús de la muerte») hacen primariamente un enunciado sobre Dios[34]: Dios ha actuado, y lo ha hecho de un modo decisivo (escatológicamente). Dios se mostró efectivamente como Dios de Jesús, como el Dios que acoge realmente al hijo perdido, lo sostiene y lo salva. Irrumpe con su poder vital en nuestro mundo; la cercanía de Dios comienza a hacerse irrevocablemente una realidad presente y la nueva vida se asienta inevitablemente en el mundo y arraiga en él a pesar de todos los triunfos de la muerte y de sus cómplices. La resurrección de Jesús constituye la acción decisiva de Dios por la que éste se revela definitivamente y cambia el curso del mundo. A partir de ahora es el tiempo final.

Hay un obstáculo fundamental para hablar de esta acción decisiva de Dios: ¿cabe hablar hoy de una acción, de una actuación de Dios? ¿Dios escuha las plegarias? ¿realiza milagros? ¿interviene en el devenir del mundo? ¿resucita a los muertos? ¿y qué significa confesar, con la fe cristiana, que Dios resucitó a Jesús de la muerte?

1. *¿Qué significa «Dios actúa»?*[35]

a) *Dificultades del lenguaje sobre la acción de Dios*

La idea de acción o actuación de Dios crea notables dificultades a ese pensamiento que predomina actualmente y que determina las grandes opciones de la vida práctica. Hablar de la acción de Dios no

34. Cf. cap. 2,II,1a.

35. Para una exposición más amplia de lo que sigue cf. H. Kessler, *Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie,* en H.U. von Brachel-N. Mette (eds.), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert,* Freiburg-Münster 1985. Del reciente debate hay que destacar: G.D. Kaufmann, *On the Meaning of 'Act of God':*

resultaba muy problemático hasta el comienzo de la edad moderna. La situación cambió con la desintegración del orden cósmico antiguo y medieval, con el ascenso de la burguesía y su intento de configurar el mundo a su imagen y semejanza en la teoría (Ilustración, ciencia, etc.) y en la práctica (técnica, capitalismo, etc.). El «yo pienso» y «yo obro» pasan a ser el punto de partida desde el cual el sujeto lo asegura todo por sí mismo (por la vía conceptual y la vía de transformación material), en la autonomía del pensamiento y de la acción[36] (esta autonomía derivaría con el tiempo en procesos al margen del sujeto y hostiles a él).

En un principio aparece Dios como imprescindible para el pensamiento: Dios garantiza la certeza del *ego cogito* (Descartes) –pero sin reivindicar su ser y su obrar como tales. O Dios es postulado (en Kant) como condición de posibilidad de nuestra conducta (moral). Se tiende, pues, a relegar a Dios a la esfera de las condiciones transcendentales del pensamiento y la acción autónoma del hombre; queda degradado al papel de mero horizonte de éste (de aquí a la idea de un Dios muerto e inexistente no hay un gran paso).

Ese Dios que sólo es en definitiva función y resultado de nuestro pensamiento (o condición postulada de la posibilidad transcendental de nuestro obrar), deja las manos libres. No puede interferirse en nuestro camino; lo que hace es confirmarnos en lo que somos. Pero si Dios posee una voluntad y una actividad libre, la situación es diferente[37]. Entonces la supuesta autonomía ilimitada podría correr peligro: entraría en juego un factor incalculable y el hombre no podría programarse a sí mismo ni organizar su mundo y su acción desde sí mismo (y sin el Otro).

El predominio unilateral de la racionalidad científico-instrumental en nuestra sociedad moderna occidental acentúa las dificultades. El criterio de esta racionalidad es la objetividad siempre examinable (verificabilidad). La ciencia explica los procesos naturales y la historia,

HThR 61 (1968) 175-201; I.T. Ramsey, *Models for Divine Activity*, London 1973; R. Schulte, *Gottes Wirken in Welt und Geschichte*, en H. Waldenfels (ed.), *Theologie-Grund und Grenzen. Festgabe H. Dolch*, Paderbon 1982, 161-176; P. Eicher, *Gott handelt durch sein Wort*, en Id., *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983, 201-227.

36. Cf. los análisis de E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 143ss.224ss.

37. Es significativa en este aspecto la idea de que ya el concepto de una voluntad de Dios «corrompe toda religión». Es frase de I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), en *Werke in zehn Bänden*, ed. por W. Weischedel, vol. 5, Darmstadt 1968, 390 (A 414). Afirmaciones similares en *Religionsschrift* y en *Kritik der praktischen Vernunft*. Dios es para Kant un ser racional y moral, hacedor del mundo (1793, *Kritik der Urteilskraft* B 415), cuya cooperación superior es necesaria para la perfección moral (1794, *Religionsschrift* B 62; B 203s; B 261).

como hemos visto, por el juego recíproco de fuerzas finitas verificables en principio. Tal explicación no necesita recurrir a intervenciones divinas. Por eso no aparece la acción de Dios en los «hechos» de la naturaleza y de la historia científica, y la creencia en una influencia de Dios en los acontecimientos resulta ilógica e irresponsable. Según Immanuel Kant, el hombre no puede detectar la acción de Dios; de ahí la imposibilidad de conocer y demostrar que es Dios el que nos habla y actúa en nosotros a través de los acontecimientos[38]. Es más: si la Biblia y la Iglesia hablan de acciones de Dios, se trata de ideas (pretenciosas) del pasado, «meras opiniones de personas del pasado»[39]. La conclusión final es que debemos resignarnos a nuestra propia acción... incluso en lo concerniente a Dios (si se presupone su existencia).

Para las religiones concretas y especialmente para la creencia judeo-cristiana, Dios es primariamente «el que actúa en referencia al hombre»; por el contrario, el pensamiento científico-instrumental vigente hoy establece que, de saber algo sobre Dios, «lo único que el hombre conoce es la acción del hombre en referencia a Dios, no la acción misma de Dios»[40]. Así se comprenden diversas reinterpretaciones reduccionistas: el «Englobante» anónimo, que se manifiesta en «cifra»[41], es un Dios sin subjetividad y sin actividad propia. La acción de Dios (en Jesús, etc.) sería un símbolo mítico utilizado para expresar la acción interhumana[42]. Ese pensamiento concibe todo el devenir cósmico como un proceso evolutivo global de adaptación a la «realidad última» (Dios), concebida a su vez como estática e inmóvil[43].

Por lo demás, tales intentos de desmitologización o eliminación de la acción de Dios son sólo el reflejo de una conducta práctica cristiano-burguesa (y de la Iglesia oficial) ampliamente difundida. Dios, en efecto, queda convertido en un escenógrafo que deja hacer

38. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1978), en *Werke* Bd. tomo 9, vol. 9, 333 (A 102) y 312-315 (A 66-70).

39. Hartlich, *Geschehnisaussagen* (cf. nota 5), 473.

40. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, ²1956, 3 (ed. cast.: *Fenomenología de la religión*, México 1964).

41. Así K. Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, München 1970.

42. En estos términos o similares se expresa F. Buri, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, en *Kerygma und Mythos*, vol. 2, ed. por H.W. Bartsch, Hamburg 1952, 85-101; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975; F. Kambartel, *Theo-logisches:* ZEE 15 (1971) 32-35.

43. A pesar de algunos enfoques acertados, parece incorrecta la posición de G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984, 71s.141.142s. y *passim*.

(en actitud semideísta) a la naturaleza y a nosotros, y que en el fondo no se interesa por la suerte de ella y de nosotros. Nosotros obramos y confiamos en nuestra acción o en la acción de nuestros científicos, tecnólogos, políticos, estrategas militares, etc... y esto, aun sabiendo por experiencia que no podemos confiar en ellos.

b) *Presupuestos del discurso sobre la acción de Dios*

Para una definición general, hay que decir que la acción significa producir o impedir intencionalmente un cambio (= transformación de estados) en el *mundo (objetivo, social o subjetivo)*[44]. *La nota capital* en esta definición es la intención del sujeto de la acción. Sólo ella, en efecto, establece el nexo de las diversas fases de una acción y permite entender ésta como una unidad. La acción orientada al objetivo abarca, pues, todo el proceso para alcanzarlo (propósito, medios); la intención conforma un esquema de acción. Gracias a esta intención, la acción –a diferencia del concepto, más genérico, de conducta– puede atribuirse al hombre, pero no al animal. La acción presupone la unidad del yo como sujeto. Según la actitud de éste, resultan dos tipos diferentes de acción: la acción instrumental (actitud objetivante frente a un estado de cosas determinado y una intervención instrumental en él) o acción comunicativa (aceptación consciente de una relación interpersonal hacia otro sujeto).

¿Cabe aplicar a Dios este concepto de acción? El hablar de acción de Dios tiene dos presupuestos: (1) Una determinada idea de Dios: Dios es el único ser, un ser viviente, que debemos concebir como libertad (sujeto) y libertad absoluta, es decir, comunicativo en su propio ser (trino). Sólo así cabe concebir a Dios como centro autónomo, volitivo y activo (algo análogo se expresa en Ex 3,14). De ese modo Dios no es «mero término, resultado» del pensamiento, ya que «lo que realmente llamamos Dios es... sólo el que es hacedor, el que puede iniciar algo»[45]. (2) La heterogeneidad cualitativa, especialmente la universalidad de la acción de Dios (que rebasa el concepto ordinario de acción; hemos hablado ya del carácter metafórico, analógico-desigual, del lenguaje sobre la acción de Dios, que remite a un

44. Cf. en este sentido, por ejemplo, G.H. von Wright, *Handlung, Norm und Intention*, Berlin-New York 1977, 83ss. Esta definición no implica el asentimiento a la idea de Wright; nosotros entendemos el mundo, a diferencia de él, no sólo en el sentido de mundo objetivo, sino también de mundo subjetivo y de mundo social.

45. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1858, Darmstadt 1974) vol. 1,172. *Loc. cit.*, 173: «El pensamiento puro no sabe nada de una decisión, de una acción o de una obra (de Dios)».

plus cualitativo): la «acción» de Dios no puede concebirse conforme al modelo de la acción finita, mundana. Dios obra de modo diferente, y en todo. Toda la Biblia está impregnada de la experiencia y la convicción de que Dios actúa en todo, en lo grande del acontecer cósmico y en lo aparentemente más pequeño, y «habla» y «obra» de modo especial en la historia. Todo esto es también, obviamente, una interpretación –porque no hay hechos brutos exentos de interpretación–, pero una interpretación anclada en la experiencia y acreditada por la nueva experiencia de la comunidad.

Ahora bien, parece que la idea de la *omni*presencia y de la acción *universal* de Dios crea menos dificultades que la idea de su presencia y actividad especial en determinados acontecimientos y personas. ¿De qué tipo es la acción especial de Dios de la que habla la experiencia de fe, y cómo se puede conocer?

c) *Principio y núcleo del discurso cristiano sobre la acción de Dios*

Sigamos preguntando a un nivel general: ¿cómo se puede *conocer* la acción de una *persona*?[46] No simplemente en los efectos empíricos, ya que éstos podrían ser efectos secundarios no intencionados, o podrían ser causados por terceros. Es preciso conocer la *intención* que guía a la otra persona en su acción; tenemos que ver lo que esa persona ha querido hacer con un determinado acto. Pero la vía normal para conocer la intención concreta de otra persona es la pregunta directa y su respuesta en forma de expresión lingüística. Podemos suponer la veracidad y la credibilidad de la intención expresada mientras esta intención esté en consonancia con el modo de obrar ordinario del otro. Pero sólo podemos percibir con seguridad la intención y la acción de otro participando en él, es decir, con nuestra propia acción comunicativa.

Ahora bien, la Biblia y la Iglesia hablan de una intención muy determinada *de Dios* en su acción: «Yo quiero ser vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (fórmula de alianza); «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 3,4); quiere la reconciliación y la comunión de todos los hombres con Dios y entre sí (*Lumen gentium* 1). ¿Cómo se llega al conocimiento de esta intención de Dios? Mediante la experiencia de Dios y de la (auto)promesa de su amor –cada vez más clara en la historia de Israel y evidente en Jesús de Nazaret: pero el amor de Dios se conoce y se experimenta cuando alguien intenta vivir desde él, en la acción comunicativa correspondiente.

46. Para el tema siguiente cf. Wright, *Handlung*, 140ss.

Analicemos la autopromesa de Dios en la experiencia y en la acción de Jesús. Hemos visto ya que Jesús vive en sí la apertura incondicionalmente amorosa y activa de Dios a todos los hombres. Pero Jesús no se limita a anunciar esta apertura de Dios; en su acción se transciende hacia Dios y hacia los otros, y de ese modo la autopromesa de Dios a todos adquiere el carácter de acto visible. Se hace visible y empírico, de suerte que los hombres saben que Dios los acepta y viven de esta conciencia, es decir, ellos a su vez pueden aceptarse mejor a sí mismos y a los otros y pueden llevar una conducta reconciliante. Así llega Dios y obra mediante Jesús (mediante su palabra, sus actos, su pasión y muerte). Incluso cuando la intención y la acción de Dios permanecen más ocultas, en el fracaso extremo de Jesús en la cruz, la fe conoce definitivamente esa intención y esa acción. No porque pueda derivarlas de la cruz como tal, sino en virtud de la nueva experiencia del Crucificado resucitado (como amor confirmado, elevado y consagrado de modo permanente por Dios, un amor que se transciende a sí mismo y se da a los otros).

De ahí deriva para los cristianos el criterio decisivo para el conocimiento de la acción de Dios en la historia: la *conformidad con la acción de Jesús*, una acción de autosuperación de cara a Dios y a los otros, mediante la solidaridad desinteresada e ilimitada o –en términos neotestamentarios– mediante el *agape*. «El agape procede de Dios» (1 Jn 4,7) y *Ubi caritas, ibi deus est - et agit*. Siempre que los hombres obran contrariamente a su tendencia natural, es decir, siempre que no se encierran egoístamente en sí mismos, sino que se superan y pasan a ser «hombres para los demás», Dios actúa a través de los hombres. Este es el núcleo intencional de eso que cabe llamar acción de Dios. Y esto proyecta luz sobre las múltiples figuras y dimensiones de la acción de Dios.

2. *Formas básicas de la acción de Dios*[47]

Nosotros distinguimos cuatro figuras fundamentales o planos categoriales, irreductibles entre sí, de la acción de Dios. Estos cuatro planos de la acción de Dios constituyen al mismo tiempo cuatro grados ascendentes de la autorrevelación y autodefinición de Dios. La verdadera intención de todo el obrar de Dios sólo puede conocerse en el tercer grado, que es el núcleo, ya aludido, de esa acción de Dios. De

47. La siguiente exposición se inspira en H. Kessler, *Begriff des Handels Gottes* (cf. nota 33).

un grado a otro, la acción de Dios se va cargando de premisas y resulta más compleja. En la misma medida aumentan las dificultades de comprensión para nosotros, pero también los desafíos.

a) *La acción creadora de Dios*

Nos referimos a la creación libre del mundo con todo su ser y sus posibilidades. En el acto creativo no interviene ninguna criatura, ni como material (caos, materia informe) ni como instrumento (demiurgo). Toda criatura es obra de Dios; la Biblia lo expresa como una llamada a la existencia por la palabra de Dios (cf. especialmente Gén 1; 2 Mac 7,28; Rom 4,17), y desde el siglo II, con la fórmula *creatio ex nihilo*. Dios, pues, da el ser al mundo con su actividad exclusiva, directamente y sin mediación de criatura (sin causa secundaria ni instrumental). Por eso el mundo como tal depende absoluta y directamente de Dios[48].

Este acto creativo, al carecer de mediación creatural, no puede ser objeto de experiencia sensible ni de ciencia empírica. Es algo que escapa a estos ámbitos y subyace en ellos. Pero se abre una perspectiva hacia él cuando el científico indaga, como ser humano, el «comienzo» o cuando toma conciencia de la contingencia radical del mundo (por ejemplo, en la pregunta de Schelling y de Heidegger: ¿por qué hay algo en lugar de no haber nada?). La experiencia sensible y la ciencia sólo tienen por objeto el mundo mismo: los efectos de la creación divina.

La intención de la actividad de Dios en el grado de la acción creadora está aún totalmente oculta por la esencia misma de la cosa. Sólo desde el tercer grado (más exactamente, desde el núcleo de la acción divina en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús) puede ser conocida y expresada: Dios crea el mundo, *quia vult condiligentes* (porque quiere compartir el amor)[49]. Dios crea el objeto de su *amor*. Su omnipotencia creadora es al mismo tiempo bondad, que se autosacrifica para que la criatura pueda ser libre, y él «solicita su amor», «aguarda» su respuesta[50]. Sólo, pues, desde Jesús se puede conocer que la intención de Dios es desde el principio la comunidad universal del amor; tal es el destino y el sentido del universo. Por eso la acción de Dios ha de entenderse, desde el acto creador, como una acción comunicativa que busca relaciones interpersonales y las ofrece por su parte (unilateralmente).

48. Así se expresa B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, 129-137.
49. Juan Duns Escoto, *Opus Oxoniense* III d.32 q.1 n.6.
50. S. Kierkegaard, *Tagebücher*, München 1949, 216.405.

b) *Actividad creadora general y constante de Dios por medio de las criaturas*

Las personas creyentes ven el mundo existencialmente como creación; el crecimiento y el esplendor de los «lirios del campo» y las «aves del cielo», como obra del creador. Se podría hablar en el plano teórico de co-presencia indirecta de Dios como creador y fundamento originario, presente en todo lo cósmico, que depende totalmente de él (omnipresencia y omnioperatividad); o, a la inversa, de la realidad cósmica como lugar de la manifestación y epifanía divina (estructura simbólico-sacramental del mundo primario).

Dios obra, pues –por medio de las criaturas– en *todos* los seres[51]. Y esta actividad creadora general y constante de Dios *(creatio continua)* debe concebirse en el sentido de que posibilita la dinámica del mundo y libera la actividad autónoma de la naturaleza y de la historia. Puede servir de ilustración la distinción de Tomás de Aquino –conceptualmente problemática– entre causa primera y causa segunda[52]. Dios es la causa primera, es decir, el fundamento activo permanente, a nivel transcendental, que da eficacia a las fuerzas finitas; pero estas fuerzas finitas actúan por sí mismas y son autónomas en virtud de las posibilidades que hay en ellas (actividad propia como causas segundas).

La tradición teológica distinguió dos aspectos de esta acción creadora general de Dios: la conservación del mundo (en su dinámica propia) y su conducción al fin. Relacionando esto –y así pasamos al tercer grado– con la intención de la actividad divina (comunidad universal de amor), aparece una «paradoja de la acción divina»[53] que resulta impenetrable para nosotros: Dios conserva la naturaleza con todos sus aspectos negativos y sostiene al hombre que abusa de su libertad, al pecador que ofende a Dios y a las criaturas de Dios (cf. Mt 5,45b) y al asesino en su asesinato, y no interviene con mano dura a pesar de las oraciones de las víctimas por la conversión del asesino y la desaparición del asesinato. Aquí se plantea la verdadera pregunta de la teodicea: ¿Dios queda refutado por la injusticia o Dios superará la injusticia? Dios manda practicar el bien, pero conserva el mal, con ello parece colaborar en la injusticia de este mundo y entra en aparente contradicción consigo mismo.

51. Aquí surgen problemas específicos que no cabe abordar en este lugar: dado que una «acción» designa algo delimitable, con un comienzo y un final, la idea normal de acción queda aquí superada hasta el punto que resulta difícil hablar de un «obrar» de Dios. Y, sin embargo, parece inevitable hacerlo.

52. Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970, ²1971, 200ss. Sobre la problemática de las categorías tomasianas cf. más abajo, nota 56.

53. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 22 y *passim*.

Sin embargo, las personas que hacen profesión de fe en la resurrección del Crucificado llegan a afirmar en medio de *sus* sufrimientos que, si bien es verdad que Dios ha reservado su omnipotencia hasta el punto de que él mismo parece ajeno a los acontecimientos del mundo, sigue siendo el Señor del universo. En medio de los triunfos de los opresores, Dios mantiene sus planes sobre el destino del mundo.

La voluntad y la acción de Dios no coinciden, pues, con el curso del mundo visible y no pueden descubrirse en él a modo de teleología. Ocurre más bien que se contradicen a menudo con la lógica de la evolución y de la historia (triunfo del más fuerte, adaptación de los mejores, etc.), y una prueba clara de ello es la vida, muerte y resurrección de Jesús (tercer grado). De ahí que sea imposible equiparar los éxitos (triunfos, salud, larga vida) con la bendición de Dios y los fracasos con el castigo de Dios; puede ocurrir lo contrario. «El curso del mundo» –por decirlo con Martín Lutero– es a menudo «la máscara bajo la que se oculta Dios»[54]. Pero esa acción de Dios, oculta bajo su contrario, nada tiene que ver con la hegeliana «astucia de la razón» en la historia[55]. Mientras exista el sufrimiento, la injusticia y el pecado, no se podrá comprender el sentido global de la historia. No se puede entender especulativamente ni cabe sintetizar conceptualmente la relación que guardan entre sí la conservación y providencia de Dios (respetando la actividad propia del mundo) y su acción vivificadora y salvadora (el *opus proprium* de Dios). La afirmación de la unidad última de la acción de Dios es un enunciado de fe y de profesión de fe que debe realizarse existencialmente frente a las antinomias del mundo.

c) *Acción especial (innovadora) de Dios a través de agentes humanos*

Como se ha señalado las restantes formas de acción divina sólo resultan comprensibles partiendo de esta acción salvífica de Dios. Esta acción innovadora de Dios se realiza por medio de agentes humanos que se abren a Dios (en la fe) y así le dan un margen en sí mismos y en su acción libre para que Dios pueda llegar y actuar por medio de ellos (como causas instrumentales). No se trata de una actividad de los agentes creaturales y humanos por su propia iniciativa y fuerza en el marco de las propias posibilidades creaturales (la actividad propia de las «causas segundas» posibilitada por la causa primera). Se trata

54. Martín Lutero, *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Liefland* (1524); en WA 15,373.
55. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (1830, Hamburg 1955) 105.

de que unos agentes humanos que responden libremente a Dios (como «causas instrumentales») son elevados por la creatividad y fuerza de Dios a realizar un efecto que rebasa sus propias capacidades y, sin embargo, es efecto suyo propio[56]. El verdadero «milagro» de la acción de Dios en esta historia es que unas personas sean alcanzadas por Dios en la estructura fundamental de su existencia, puedan cambiar y liberarse para nuevas posibilidades de existencia en favor de los demás (el *agape* hasta el amor al enemigo).

Esto se comprueba en la historia de la humanidad y de las religiones, especialmente en la historia de Israel, que a esta luz adquiere su verdadero significado. En el Exodo como acto liberador de Dios por medio de Moisés comienza la experimentación bíblica fundamental de la acción de Dios liberadora y creadora de novedad (libertad en una comunidad solidaria), de un Dios que está ahí porque quiere (Ex 3,14) y que busca una comunión recíproca (alianza). Después aparece, con el carácter de lo pleno y definitivo, esa acción vivificadora y salvadora de Dios, mediatizada por agentes humanos (como causas instrumentales) en la figura y la historia de Jesús de Nazaret. Cuando actúa este hombre, Dios no necesita intervenir directamente porque él puede ser mediador con su libertad y amor humano. En la apertura sin reservas de Jesús a Dios y en su autosuperación hacia los otros acontece la llegada y la acción de Dios (autohumillación y autocomunicación) tan sobreabundantemente y –como se manifiesta en Pascua– de modo tan definitivo (escatólogico), que sólo puede concebirse en última instancia como humanización (del Hijo) de Dios. En la existencia de Jesús para los otros (hasta el extremo de la entrega de la vida), Dios puede existir y actuar (crear la nueva vida de *agape*) en favor de los otros (acogiendo, reconciliando, liberando). Esta acción de Dios por medio de Jesús, que todo lo decide porque es definitivamente innovadora, se prolonga en el testimonio vivo de los cristianos y de las comunidades cristianas.

56. B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt 1973, olvida esta distinción fundamental entre la acción de las criaturas como causas segundas y como causas instrumentales. Es cierto que suele malentenderse, al menos actualmente, la terminología tomista de *causa principalis* y *causa instrumentalis*. Como no incluye terminológicamente el plano de lo personal y de la interacción en libertad, apenas puede expresar –al menos para la mente actual– las interrelaciones de la libertad liberadora de Dios y la libertad liberada (para un determinado tipo de acción) del hombre. Sobre esta interrelación hay que decir que, cuanto más se abre el hombre a Dios y se hace dependiente de él, tanto más libre y autónomo será. Una remota analogía de esto es la relación interhumana del amor, que libera recíprocamente a las dos partes; en esta situación puede ocurrir algo similar, ya que una parte no desea emanciparse de la dependencia de la otra, porque puede ser libre y «ella misma» en esa dependencia.

Es cierto que esta acción de Dios mediatizada por la acción humana se produce a menudo –como se comprueba en la resurrección del Crucificado– en forma velada y bajo la apariencia de lo contrario, sobre todo en la bajeza de lo terreno y en la impotencia de Jesús crucificado; ahí no se ve ninguna intervención prepotente de Dios; todo lo decisivo ocurre en la entrega sin reservas, sin resistencia, de Jesús a Dios y a los hombres. Pero acontece también en la ambigüedad de la acción del Espíritu: la fuerza de Dios o la fuerza de la resurrección de Jesús actúa, por ejemplo, en la debilidad de Pablo o en la comunidad corintia (cf. 1 Cor 1,26ss; 2,3ss; 2 Cor 12,9s; Flp 3,7ss). Dios obra, pues, en la bajeza y la impotencia de aquellos que se abren a él y justamente así (en el *agape* operado por Dios) comienzan a existir para los otros. El hombre deja en el *agape* su propio poder y renuncia a imponerse, para dar cabida al otro. En esta impotencia del «ser para los demás» Dios adquiere poder y gana espacio en el mundo. En este sentido Dios mismo es «impotente y débil en el mundo, y sólo así nos asiste y nos ayuda»[57]. Pero todo esto sólo podemos decirlo a la luz de la resurrección del Crucificado.

Hay que hacer constar, frente a ciertos malentendidos (por ejemplo, una sublimación errónea del sufrimiento y del fracaso), que Dios no actúa simplemente por medio del sufrimiento humano, sino a través de la actividad y del sufrimiento que encuentran su plenitud y forma dentro de este acto fundamental del *agape*. Así, pues, cuando se obra, sufre y muere por amor a los demás (y esto no puede verse desde fuera y sólo el sujeto de la acción puede determinarse a ello), entonces cabe hablar de acción Dios. Pero cuando una criatura padece por culpa de otros y sucumbe, Dios sufre con ella –sin duda, activamente y de un modo incomprensible para nosotros–; y entonces no tenemos *(nosotros)* ningún derecho a «proyectar» una acción de Dios, sino sólo el deber de eliminar ese sufrimiento o, al menos, mitigarlo y crear *en él* un espacio para la acción de Dios.

d) *La resurrección y la plenitud de vida, acción radicalmente innovadora de Dios sin actividad mediadora humana*

Cuando la acción salvadora de Dios se mueve dentro del marco espacio-temporal del mundo terreno, se trata de algo que es inalcanzable, en este último grado, dentro de tal marco. Así, los tres grados de acción divina que hemos comentado corresponden a realidades accesibles empíricamente (existencia del mundo, dinámica propia de

57. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 244.

las cosas del mundo, obras humanitarias y de solidaridad). Estas realidades tienen sentido aun sin la hipótesis de Dios y por eso puede surgir la apariencia de una posibilidad de explicación natural. No cabe decir lo mismo cuando se habla de la resurrección y glorificación de los muertos: éstas carecen de sentido sin el reconocimiento de Dios (más exactamente, de un Dios absolutamente libre y que actúa soberanamente frente al mundo y sus posibilidades). Sin Dios no hay resurrección de los muertos. También en el judaísmo, como hemos visto, la esperanza en favor de los muertos fue una consecuencia y explicitación interna de la fe en Dios (fe en su poder creador ilimitado, en su amor a la vida y a la justicia, en su fidelidad inquebrantable a sus criaturas y a los que confían en él).

Ahora bien, la resurrección de los muertos presupone la muerte de los sujetos creaturales, el término de sus posibilidades y las del mundo. Sólo puede concebirse, por tanto, como una acción exclusiva de Dios, totalmente extrínseca, rigurosamente foránea, sin mediación de actividades creaturales. La resurrección de los muertos es la prerrogativa exclusiva de Dios. Representa un reinicio radical (comparable sólo a la creación), mas no un reinicio absoluto (por tanto, no una «creación desde la nada»). Dios, en efecto, no comienza desde cero; está en los grados previos a su acción y conecta con ellos: en su acto de resurrección asume a los muertos (los sujetos convertidos en puros «objetos»[58]) y al mundo que ha tocado a su fin, para crear algo radicalmente nuevo, hasta perfeccionar en forma libre y transcendente la comunión con Dios y el *agape* con los hombres y las criaturas, practicados en la tierra (siquiera fragmentariamente)[59]. No se limita a crear el objeto de su amor, sino que lo rehabilita y lo perfecciona. Todo esto lo inferimos, una vez más, de la resurrección de Jesús.

Sólo en este cuarto grado de acción (ya alcanzado y manifestado en la resurrección de Jesús) aparece con plena claridad quién es Dios y en quién confían los hombres cuando se abandonan a Dios (la libertad absoluta del amor, del amante incondicional y el que obra en consecuencia). En la resurrección y la glorificación (reino de Dios) busca su meta la intención que guía la acción de Dios en el mundo, desde el principio y en todos los ámbitos, y la gracia de Dios busca su victoria y triunfo definitivo. La resurrección de Jesús constituye el comienzo de la llegada a la meta de la acción de Dios.

58. Ello significa que los muertos han perdido su subjetividad y su actividad, no que su cadáver sea un mero objeto que no se merece respeto alguno.

59. El amor vivido en la condición terrena de modo fragmentario, obstaculizado por la culpa, la impotencia y las resistencias externas, no sólo perdura, se conserva y se perpetúa, sino que lo iniciado fragmentariamente se desarrolla y perfecciona plenamente.

3. *La resurrección de Jesús como acción (redentora) de Dios decisiva para el universo*

a) *Intervención exclusiva de Dios en Jesús muerto, como prueba de la realidad vital y de la divinidad de Dios*

Lo que hemos dicho acerca de la resurrección de los muertos es aplicable a la resurrección de *Jesús:* sólo puede haber resurrección como una acción exclusiva de Dios rigurosamente foránea, al margen de los componentes de la cooperación humana; acción realizada sobre Jesús muerto, muerto también en su ser de sujeto y de persona. Aquí no interviene ningún componente del hacer humano. La actividad y la muerte de Jesús son también un hacer humano, y su pasión y muerte es también lo hecho por otros hombres en él. En la resurrección, en cambio, no hay actividad humana. El Jesús crucificado a causa del rechazo culpable de los hombres murió, e incluso aquellos que le amaban eran impotentes ante su estado de muerte. La resurrección de Jesús se produce totalmente al margen de la opción y del acto humano y es una opción y un acto exclusivos de Dios. Por eso el testimonio neotestamentario no habla de la acción de Dios *mediante* el Jesús terreno, sino de acción de Dios *en* el Jesús crucificado y muerto.

La resurrección de Jesús es obra exclusiva de Dios. La expresión alemana que designa la resurrección, *Auferstehung* (literalmente «enderezarse de nuevo»), que insinúa una actividad propia del hombre Jesús, no debe inducir a error. Para el lenguaje del antiguo y el nuevo testamento, resucitar y ser resucitado son sinónimos, como hemos visto; porque *Dios* los resucitó, los muertos están en pie. El nuevo testamento habla a menudo de acción de Dios en Jesús: «Él (Jesús) fue crucificado por su debilidad, pero vive gracias a la fuerza (*dynamis*) de Dios» (2 Cor 13,4); «Dios Padre» lo resucitó (Gál 1,1; Rom 6,4) mediante su poder glorioso, mediante su espíritu (Rom 1,4; 8,11; 1 Pe 3,18). De este poder inefable sólo cabe hablar, si acaso, con las supremas hipérboles de nuestro lenguaje: Dios desplegó en Jesús «la magnitud superabundante de su poder... la energía de la fuerza de su fortaleza... al resucitarle de la muerte y sentarle a su derecha por encima de toda soberanía y poder» (Ef 1,19s; cf. Col 2,12). Nada dice, en cambio, el nuevo testamento sobre una autorresurrección de Jesús[60]. La resurrección no es obra de Jesús, sino la pura acción gratuita

60. Así lo señala con razón K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1953, 334. Habrá que examinar ulteriormente bajo qué supuesto se pudo hablar más tarde, y con buenas razones, de una autorresurrección de Jesucristo (el Hijo eterno de Dios); cf. más abajo, 3b.

y libre del Padre por medio de su Espíritu en el Hijo. Este no es aquí activo, sino «puro objeto y receptor de la gracia de Dios»[61], obediente hasta la muerte (cf. Flp 2,9; Heb 5,7s).

Hay que añadir una precisión: el hecho de que Dios resucite a Jesús no implica ninguna arbitrariedad de Dios y ninguna extorsión a la libertad humana de Jesús. El acto gratuito del Padre se refiere a la vida y muerte solidarias y obedientes del Hijo. No acontece al margen de la libertad ni de la orientación fundamental del Jesús terreno y del Jesús que entrega su vida, y mucho menos contra ellas. El hombre Jesús vivió en una relación única y singular de confianza en Dios (hasta el punto que, gracias a ella, Dios mismo pudo acceder a los hombres y actuar en ellos). Pero la muerte pone fin, también en el caso de Jesús, a la posibilidad de tal relación con Dios. Cabe decir lo mismo a la inversa y de modo más radical: Jesús, al morir, perdió a Dios y Dios lo perdió como punto de referencia e interlocutor (a menos que Dios no lo dejara abandonado en la muerte). Y así el propio Dios no podía actuar ya *mediante* Jesús muerto ni ejercer en el mundo su reinado de bondad (a menos que le otorgara al morir una nueva vida). Si Dios, pues, *lo* resucitó, asumió la dinámica existente en la vida y la muerte del propio Jesús (de cara a Dios y a los hombres) y lo llevó a su plenitud.

Es cierto que no hubo una continuidad entre la actividad humana de Jesús y su resurrección por Dios. Sin duda, Jesús asumió positivamente su muerte con una entrega confiada al Dios inefable y con su apuesta en favor de los hombres; mas por eso su muerte no es simplemente «una muerte que desde su ser más propio se disuelve en la resurrección, perece en ésta»[62]. Jesús, hablando con rigor, no se disolvió para resucitar, sino que murió en Dios; se perdió en el Dios libérrimo, del que esperaba la acogida definitiva y la resurrección, y que Dios le brindó efectivamente. No fue el hombre Jesús el que superó la muerte (en virtud de su autotranscendencia amorosa en Dios y en los otros, mantenida hasta la muerte), sino que Dios acoge a este Jesús en la muerte, supera la negatividad de la muerte con su acto recreador y asume al hombre Jesús en la comunión vital y definitiva y en la unidad de Dios. Por eso es totalmente insostenible la tesis de que «el amor a Dios y al prójimo de Jesús hasta el extremo» fue «la fuerza creadora que operó en el plano de la causalidad intramundana

61. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 335.

62. Contra K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 262. Esta idea de Rahner está relacionada con su discutible interpretación (por sobrevaloración de las posibilidades de la libertad humana) de la muerte como «autorrealización personal» y «perfeccionamiento activo desde dentro»: K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, 29s (ed. cast.: *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965)

la resurrección de Jesús (o por cuya mediación Dios operó... la resurrección de Jesús)»[63]. Aquí no hay ya una causalidad instrumental de ese tipo. Sólo el amor de Dios, y no el amor humano, es más fuerte que la muerte. Y como el amor de Dios pudo existir plenamente en esta vida humana de amor, no permitió que esta vida fuese superada por la muerte. Dios no deja que la muerte le arrebate al hombre ligado a él (hipostáticamente o por gracia).

La victoria sobre la muerte sólo puede concebirse como el don libre de Dios (Padre) a aquel que se transciende íntegramente en una apertura externa, confiando en Dios, y se entregan a él. Jesús va libremente a la muerte al abrirse, sin ningún otro apoyo y sin reservas, a la indisponible libertad de Dios, y abrirse así a los otros; tal es su acción. A esta acción responde la nueva acción de Dios: la aceptación y salvación definitiva de Jesús en la muerte. De ese modo se produce el encuentro definitivo de la libertad de Dios y la libertad de Jesús en su realización extrema: la entrega de la vida y la germinación de una nueva vida, al mismo tiempo, *en* la muerte de Jesús. Y de ese modo la autoentrega a Dios y a nosotros que acontece en la vida y la muerte de Jesús alcanza su meta y su plenitud en la resurrección.

La resurrección de Jesús es, pues, el acto exclusivo de Dios. En comparación con los otros grandes actos de Dios (creación, éxodo-liberación, actividad de los profetas y de Jesús, etc.), es «la más densa concreción... ese caso especial explícito de la acción de Dios que viene a realizar con una radicalidad última el significado de la "acción de Dios", porque toda otra posibilidad de interpretación queda excluida»[64]. No se puede explicar ya la resurrección de Jesús como mera interpretación de hechos empíricos... y eventualmente sin recurso a Dios, sino sólo y absolutamente como obra de Dios. Sin Dios y sin su obra carecería de contenido y sería algo ilusorio. Por eso constituye la expresión más enérgica de la realidad vital de Dios. En ella se muestra Dios como aquel que puede resucitar a los muertos sin ninguna dificultad, *como el Señor (libre)* que es. Tal acción de Dios en Jesús (y después también en los muertos) es, pues, la mayor prueba de la divinidad de Dios (cf. 1 Cor 15,34b; Mc 12,24: el que no comprende que Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos y que vivifica, no conoce las Escrituras ni la fuerza de Dios, y se equivoca lamentablemente)[65].

63. Contra B. Weissmahr, *Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltlichen Kräfte bewirkt haben?:* ZkTh 100 (1978) 441-469, especialmente 456. La respuesta a la pregunta del título debe ser un «no» inequívoco contra Weissmahr. La cuestión de las «apariciones» y de la presencia del Resucitado, en cambio, es diferente: tales fenómenos se presentan a través de la humanidad resucitada de Jesús.

64. J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 179.

65. De ahí que Justino considere la negación de la resurrección de los muertos «un

El Dios de Jesús y de la fe pascual no es únicamente el fundamento incondicional del mundo condicionado, de lo que hay «dentro de» éste y de lo que puede desarrollarse a partir de éste. Dios produce algo que no está «dentro» del mundo. Dios (y no cualquier doble superfluo de la realidad presente y en evolución) es el Otro exterritorial, más allá de nuestra totalidad y de nuestros sistemas[66], capaz de abrir la realidad e irrumpir en ella transformándola y creando lo nuevo. «Dios... lo que se llama Dios... es sólo el que puede ser Hacedor, el que puede iniciar algo»[67]... incluso con el que ya no es, con el muerto, brindándole nueva vida y futuro. Sólo aquel que «crea» el gran «salto al pasado» realmente revolucionario[68], merece el nombre de Dios. Pero a un Dios que en el Gólgota y al final de nuestra vida e historia no goza de posibilidades de acción no se le puede concebir como Dios ni se le puede tomar en serio.

Por eso la resurrección no tiene nada que ver con un «mito adicional» (Niklas Luhmann)[69]. Con ella está en juego todo el tema de la fe bíblico-cristiana en Dios. Sólo el Dios que salva a los muertos puede justificar a los pecadores, una relación que Pablo conoció perfectamente (Rom 4,2ss.16ss). En los dos casos, el de los muertos y el de los pecadores, sólo queda algo extinto (acabado, rígido y sin perspectivas), nada que por sí mismo pueda dar lugar a algo positivo (vivo y esperanzador). Pero en la resurrección se le restituye a la persona muerta (para ella y para los demás) una nueva realidad por pura gracia y amor. Esto se corresponde exactamente con la justificación del hombre pecador por la gracia y en la fe, justificación que se convierte así en signo (prenda) e inicio de la resurrección de los muertos[70].

La lógica de la resurrección (como la del perdón) es, pues, una teo-lógica radical. Pero la conciencia humana se resiste a aceptar esta

agravio para Dios» (*Dial* 80,4), y Juan Crisóstomo un «dogma diabólico» *(1 Cor Hom 17,3)*.

66. Emmanuel Levinas lo subraya una y otra vez; cf. por ejemplo E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca ²1987.

67. Schelling, *Philosophie des Offenbarung* (cf. nota 45), vol. 1,172. El viejo J.W. Goethe observa en sus diálogos con Eckermann (el 13.2.1829): «La divinidad... es eficaz en lo vivo, mas no en lo muerto; está en lo que deviene y cambia, mas no en lo sido y lo rígido» (J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Gütersloh 1960, 226). Goethe tiene razón sólo en parte: es cierto que Dios no está en lo muerto, mientras es y permanece muerto. Pero actúa eficazmente en lo muerto, en lo inerte, en cuanto que lo transforma y le posibilita un nuevo comienzo y le crea un futuro.

68. W. Benjamin, *Uber den Begriff der Geschichte*, en *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt ²1980, 251-261, aquí 259 (ed. cast.: *Iluminaciones* I-II, Madrid ²1980).

69. Cf. en la introducción del presente libro, bajo 2b.

70. Cf. F. Froitzheim, *Christologie und Eschatologie bei Paulus*, Würzburg 1979, 234. *Loc. cit.*, 237: La justificación por gracia culmina en el don libre de la vida eterna (Rom 5,10.17s.21; 1,17; Gál 3,11).

lógica porque la realidad acaba para ella en las fronteras de su propio horizonte (las fronteras de lo verificable y lo factible). Hemos visto que esa conciencia puede aceptar a veces un *concepto* de Dios. Tal concepto resulta poco molesto. Una *acción* de Dios, en cambio, molesta mucho. Sin embargo, muchos están dispuestos a aceptar una acción de Dios por mediación nuestra (en la que nosotros seamos los agentes que mantienen la co-iniciativa y el control), antes que una acción de Dios *en* nosotros después de nuestra muerte (donde perdemos toda capacidad y tenemos que abandonarnos al Otro). Muchos consideran fuera de lugar esa acción vivificadora de Dios en nosotros, porque escapa a la previsibilidad, la calculabilidad y el control. La realización de esa teo-lógica radical de la resurrección (y de la justificación) no admite una mediación *general* (a nivel filosófico); exige una inversión epistemológica y práctica concreta. Contar existencialmente con una resurrección realizada por Dios exige la renuncia a un saber y un obrar controlables y la ejercitación en la acción de gracias (abrirse al don, dejarse obsequiar), en el amor (transcenderse en Dios y en los otros) y en la solidaridad universal. Y, a la inversa, el contar con esa acción libera para el talante de acción de gracias y para el amor.

b) *La obra escatológica de autodefinición y autocomunicación de Dios al mundo*

La referencia a la acción exclusiva y a la realidad vital de Dios no es suficiente para exponer el contenido teo-lógico de la resurrección de Jesús. Lo específico de la resurrección de *Jesús* estriba, en efecto, en ser la obra escatológica de Dios. Es la obra por la que Dios *se afirma definitivamente* frente al mundo perdido y se define como el Dios de la aproximación amorosa, perdonadora y salvadora. Y con la manifestación del Resucitado (en las «apariciones» y en la experiencia de su presencia permanente) Dios notifica al mundo esta autoafirmación irrevocable y esta apertura al mundo, y revela su justicia y su amor. De ese modo notifica a la vez su intención última respecto a la creación y la realiza inicialmente.

Esto requiere una aclaración. La Pascua significa según el testimonio de la comunidad primitiva, que el Dios que resucitó al Jesús crucificado se identificó con la imagen escandalosa de Dios que Jesús había asumido en toda su existencia. La imagen de Dios que Jesús asume es la de un Dios que pasa a ser Señor al acoger a aquellos que nada pueden esperar más que la muerte, por pura bondad imprevisible,

anticipatoria e ilimitada (y al prestarse ellos a esa acogida)[71]. Al margen de la bondad de este Dios todos están perdidos y (en el fondo) «muertos»; sólo él da vida a los «muertos» (cf. Lc 15,24.32). Su proximidad y presencia crea, pues, una nueva situación vital para los hijos perdidos. Ahora bien, si Dios se identifica con esta imagen afirmada por Jesús (hasta la muerte) resucitándole, entonces Dios se muestra y define de modo efectivo y para siempre como la «realidad» que salva de hecho a los perdidos. El mismo Dios en cuyo nombre Jesús infunde a otros la experiencia y la esperanza de ser amados y ratificados es el que aparece en la resurrección de Jesús como el verdadero «amante de la vida» (Sab 11,26).

Con la resurrección de Jesús, Dios se define, pues, definitivamente frente al mundo como aquel que mantiene su fidelidad a las criaturas y cuyo amor es más fuerte que la muerte. Él da la prenda y la garantía de que libera de hecho de la esclavitud y la injusticia (Ex 3ss; Sal 12,6), de que no olvida a los pobres y humildes para siempre (Sal 9,19), sino que se identifica con ellos (Mt 25, 31-45), los levanta del polvo, la basura y la muerte (1 Sam 2,8) y les brinda la justificación y la participación en su Reino (Lc 6, 20par). Dios se define definitivamente en la resurrección de Jesús, frente al mundo, como aquél que no ha renunciado a su señorío (exclusivo) en esta tierra y sobre sus habitantes, sino que ha empezado a realizarlo (Lev 25; Is 25,6-8; Sal 22,28-32); el que confiere realmente una consistencia permanente a la comunidad de Yahvé iniciada en la tierra (Sal 49; 73); en una palabra, el que es el «poder del anti-mal»[72], que no capitula ante el aparente superpoder del mal, sino que lo quebranta y comienza a crear la verdadera vida en la justicia y el bien universal. El «yo seré (realmente) el que seré» (Ex 3,14) se define, pues, definitivamente ante nosotros como aquél que ha estado y estará en Jesucristo acogiendo, liberando y salvando.

Sólo una obra definitiva (escatológica) permitió que Dios se definiera y se manifestara al mundo, definitivamente, como tal realidad, como el Dios de Jesús. Una mera notificación externa de la legitimidad del Jesús terreno, definitivamente muerto, o una promesa de su futura rehabilitación no bastarían para realizar esta autodemostración de la divinidad del Dios de Jesús. Esto resulta claro recordando y analizando un punto ya señalado: si Jesús era realmente, como pretendía, el agente cualificado del reinado ya próximo de Dios, el representante y el símbolo real de la aproximación misericordiosa de Dios (aproximación

71. La aceptación requiere que el sujeto aceptado se deje acoger e introducir en el movimiento del sujeto aceptante.

72. Así se expresa E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 569 (ed. cast. citada).

ligada a él mismo), entonces Dios murió en la muerte de Jesús –no en sí mismo, sino en lo concerniente a su presencia cualificada en este mundo. La cuestión era, entonces, saber si ese Dios que había estado presente en el Jesús terreno y agonizante podía seguir existiendo en un mundo y para un mundo que le rechazaba. Se trataba de la existencia cualificada de Dios y de su actividad en el mundo más allá de la muerte de Jesús, de su apertura liberadora, justificante y salvadora como una *realidad permanente*. Sólo con la resurrección y la nueva «presentación» de Jesús fue posible que Dios mismo «resucitase» efectiva y permanentemente —con esta presencia salvífica cualificada en favor del mundo, que fue posible gracias a la humanidad de Jesús.

Hay que señalar brevemente otra dimensión de esa *teo-lógica*, que destaca especialmente en la resurrección de Jesús: era imposible, *adynaton* (Hech 2,24), que *Jesús* quedase prisionero de la muerte –si el Dios al que él se reclamaba era realmente Dios y estaba realmente en él. Es cierto que esta teo-lógica subyacente en la resurrección de Jesús sólo se manifestó *con posterioridad (a posteriori)* a la resurrección de Jesús ya acontecida, revelada y creída. En efecto, sólo en virtud de esta resurrección se conoció y se conoce que el Dios de Jesús era Dios y estaba realmente en él (no cabe, pues, derivar, a la inversa, de un saber de fe *pos*pascual sobre la encarnación de Dios en Jesús la *génesis* de la fe pascual; sería un procedimiento circular[73]).

Volvamos a nuestro pensamiento principal: la salvación y conservación de la humanidad de Jesús (abierta totalmente a Dios y a nosotros) es de importancia fundamental para la verdadera relación de Jesús con el mundo. Con la resurrección de Jesús Dios salió de su ocultamiento en el Gólgota, «rompió su silencio»[74] y *pronunció la palabra final e irrevocable de su autopromesa*. Dios implanta irreversiblemente su reinado de bondad infinita (que endereza y subsana nuestro descarrío). La resurrección de Jesús no es, pues, ningún milagro que acontezca más allá de un mundo que sigue siendo el mismo. Constituye el inicio definitivo de la autoapertura redentora de Dios al mundo, que de otro modo camina a la perdición; «si no hubiera resucitado, el mundo habría perecido», dice un canto religioso[75].

Pero, dado que la obra de Dios en la resurrección de Jesús representa la autoapertura definitiva de Dios al mundo, es también el ver-

73. Esto hay que afirmarlo por ejemplo contra Schleiermacher (cf. más abajo, nota 94), contra R. Pesch (cf. más arriba, cap. 3,IV.5 en nota 178.185 y 203) y también contra H. Verweyen (cf. más arriba cap. 4,1.2 y 3).

74. E. Biser, *Paulus-der letzte Zeuge der Auferstehung*, Regensburg 1981, 39 (cf. 44.46) aplica acertadamente al Resucitado la fórmula de «la palabra de Dios brotada del silencio» de Ignacio de Antioquía, *Magn* 8,2 en referencia a la encarnación.

75. Antiguo canto *Christ ist erstanden von der Marter alle:* en *Gotteslob*, 213.

dadero *giro del tiempo cósmico*. Esa obra hace definitivo el «giro del mundo»[76] iniciado en la actividad de Jesús, sin realizar por ello inmediatamente la plenitud del mundo. El viejo mundo y la vieja humanidad han tocado a su fin irreversiblemente, aunque se obstinen en ignorar este hecho. Ha comenzado el tiempo final de la gracia. La Pascua es el *comienzo definitivo de la nueva vida,* por obra de Dios. Esta vida nueva ha germinado ya (a pesar de todos los triunfos de los antiguos señores del mundo, de la muerte y sus cómplices) e invade constantemente a las personas que se dejan conquistar por ella. La proximidad del reinado de Dios, obra del Jesús terreno, se ha convertido ineludiblemente en una realidad presente. La bondad de Dios (superadora de toda escisión y destrucción) «está ahí». Y nos invita a nosotros y a nuestro mundo a dejarnos envolver y transformar por su movimiento.

c) *Consecuencias para nuestra relación con Dios*

Resulta, pues, que la experiencia pascual es primariamente una nueva experiencia de Dios lograda gracias a la humanidad resucitada de Jesús y hecha por la fuerza del Espíritu (que resucitó a Jesús). Aquí se pone ya de manifiesto definitivamente, en medio de la historia, la realidad escatológica que decide en última instancia sobre toda la historia. Por eso no podemos proceder como si supiéramos ya lo bastante, ni siquiera por el Jesús terreno, quién es Dios. Sólo podemos saber quién sea realmente Dios por la resurrección del Crucificado, desde la cruz y la resurrección. Pues ahí se nos define y se nos da a conocer Dios definitivamente.

Esta manifestación histórica definitiva de Dios en la resurrección del Crucificado presenta, sobre todo, dos notas estructurales: posee 1) una estructura trinitaria y 2) está marcada por la dialéctica y la secuencia de la cruz y la resurrección.

1) «Creemos en aquel que resucitó de la muerte a Jesús, nuestro Señor» (Rom 4,24) por medio de su Espíritu (Rom 1,4; 8,11). Tal es la nueva profesión de fe de los cristianos. Desde que conviene a Dios el nuevo predicado «el que resucitó a Jesús de la muerte» (y no sólo «el que da vida a los muertos»), ya no puede hablarse adecuadamente de Dios –si no se quiere ser anacrónico– sin *Jesús*. La acción de Dios

76. En un sentido algo diferente (sin la reducción existencial) adoptamos la fórmula de F. Gogarten, *Jesus Christus Wende der Welt*, Tübingen 1966. Cf. también Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca ³1987, 49s.44: La revelación pascual (Gál 1,15s) descubre «un suceso objetivo, revolucionario, que mediante la acción soberana de Dios ha inaugurado una nueva era y se proclama en el evangelio».

en el mundo no puede concebirse ya sin la colaboración de este hombre. Dios sólo quiere ser nuestro Dios por Jesús y con Jesús, como Dios del Jesús terreno, crucificado y elevado. Y como Dios le resucitó y le hace visible «por medio de su Espíritu», tampoco cabe hablar de Dios sin el *Espíritu* de Dios. Por medio del Espíritu, Dios está con los primeros testigos y con nosotros. La fe pascual tiene, pues, implicaciones *trinitarias* desde el principio. En ella está contenido implícitamente lo que vamos a desarrollar en la parte cristológica (III) y en la parte pneumatológica (IV).

2) Dios se manifiesta en la resurrección del Crucificado como aquel que está presente en medio del sufrimiento y en la cruz, contradiciendo e interrumpiendo la marcha ordinaria de las cosas. Queda claro que Dios ejerce su poder y señorío sobre el sufrimiento y la muerte, no desde fuera, sino sometiéndose él mismo al sufrimiento. Sólo un Dios que *padece* puede ayudar en un mundo de sufrimiento; concretamente, imponiéndose como el poder del amor que brinda la vida y sirve a la vida. Se hace patente que es preciso encontrar a Dios también y justamente allí donde menos lo esperamos: en el sufrimiento y en la cruz. No para justificar la cruz y las muchas cruces de este mundo, sino para superarlas. No se puede afirmar que *en* la cruz *esté* la vida (la resurrección) ni que en la debilidad esté la fuerza de Dios. Es cierto que la cruz y la resurrección guardan una estrecha relación entre sí, pero no forman ninguna identidad paradójica, sino una *secuencia* no irreversible. Esto significa que la cruz, la impotencia y el abajamiento no son la última palabra para el creyente; en ellos actúa la fuerza de la vida y del amor de Dios para transcenderlos (cf. 2 Cor 4,7ss; 13,3s). Pablo dice en momentos de tribulación: «Me vi abrumado tan por encima de mis fuerzas, que perdí toda esperanza de vivir. Sí, en mi interior di por descontada la sentencia de muerte; así aprendí a no confiar en mí mismo, sino en Dios, que resucita a los muertos. Él me salvó y me salvará de tan tremendos peligros de muerte» (2 Cor 1,9s). Por eso la fe en la resurrección de Jesús contiene la certeza de ser acogido, amado y guardado realmente por Dios, de tal modo que la tribulación y la muerte no pueden ser ya una objeción en contra. Creer en la resurrección de Jesús significa estar convencido de que el Dios de Jesús es la realidad y no una ilusión (que la ilusión es el mundo que nos rodea, y no él): apostar por Dios como la realidad abierta a nosotros (a mí y a todos los otros, muy especialmente a los pobres, olvidados y oprimidos) y aceptarlo como tal realidad para todos los que sufren por su propia conducta solidaria.

Creer en la resurrección de Jesús significa, pues, una *ruptura* radical con nuestros hábitos mentales y prácticos. Se puede ilustrar esto en una dimensión fundamental; nuestro cristianismo secular y

posburgués vive en buena medida de una abstracción de Dios: la abstracción de un Dios concebido como un ser del más allá o afirmado utópicamente. Dios es un ser lejano, ultraterreno, el transcendente. Su ámbito comienza, al parecer, en las fronteras de nuestra vida; en la vida no encuentra lugar para él; él es u-tópico; el presente, el más acá, la sociedad, la cotidianidad, aparecen vacíos de Dios. A esta imagen corriente de Dios se opone diametralmente, como hemos visto, la fe en la resurrección de Jesús crucificado ya realizada y duradera en su efecto. Desde esta óptica conoce la comunidad de creyentes, por una parte, la alteridad soberana de Dios frente a nuestros sistemas: debemos esperar más de lo que hay en nuestros sistemas, y esto no sólo en la muerte (aunque también en ella), sino ya en esta vida. En efecto, la resurrección de Jesús pone de manifiesto, por otra parte, el *presente* de un amor personal totalizante, que nos envuelve, nos asiste en todas las circunstancias y nos permite vivir. Dios no es un círculo cerrado en sí mismo, sino la amplitud infinitamente abierta y la profundidad insondable de la vida trinitaria del amor, donde hay lugar para todos. Nos encontramos ya desde siempre en este amor de Dios infinitamente amplio, abierto a todos (cf. Hech 17,27s)[77]. Pero, al estar en él nos resistimos más o menos a él. Sólo ha habido uno que no resistió. Dios pudo en él desde la mediación humana e histórica «ser para nosotros» sin obstáculo alguno. Quiso vaciarse en él hasta el sufrimiento y el pecado, para estar también ahí –«fuera de sí»– cerca de nosotros. Dios no *lo* abandonó a su suerte, sino que lo resucitó y desde ese momento Dios ingresó para siempre en nuestra historia de pasión y en nuestra vida corporal. Él no está alejado de nosotros. Desde que aconteció la resurrección de Jesús, podemos contar en nuestra vida cotidiana con el Dios que accede a nosotros y con su proximidad real (y con el Espíritu santo). Podemos contar con un Dios que (de un modo muy variado, adaptado a las situaciones y a las personas) nos habla realmente y se deja sentir –si estamos atentos–, que nos abre nuevas posibilidades de vida y nos pone en movimiento hacia los otros (especialmente hacia los pobres y los que sufren).

La resurrección de Jesús convierte así el mundo concreto con sus tareas diarias en el lugar de encuentro con Dios *y* en el lugar de la realización práctica del reinado (irreversible) del amor de Dios... contra todos los poderes de muerte y de destrucción. Tomar en serio la resurrección de Jesús por Dios significa anular todo pensamiento y toda acción que se recluya en sí, que se absolutiza, mantenerse abierto al otro en su alteridad, quizá extraña y molesta, no ignorarlo, utilizarlo ni aniquilarlo, sino *afirmarlo prácticamente*... en una acción solidaria,

77. Para una primera aproximación cf. nota 19 de la introducción del presente libro.

acorde con la acción de Jesús. Pero significa también alegrarse en este Dios, *alabarle* por su «gracia sobreabundante» (2 Cor 4,15), *darle gracias* por habernos «dado la victoria sobre la muerte» (1 Cor 15,57). La fe pascual significa gozo en Dios y, por ello, celebración y alabanza de Dios.

III. La concentración cristológica: el Crucificado resucitado, medio y paradigma de la fe cristiana

Después de haber expuesto la teodramática y teológica fundamental de la resurrección de Jesús, conviene analizar la concentración y contracción cristológica presentes en ella.

La resurrección y elevación de Jesús, en efecto, *contraen y concentran* la acción escatológica de Dios *en una sola persona:* Jesús crucificado y resucitado. El misterio inefable del Dios que todo lo abarca sin ser abarcado se nos manifiesta de un modo visible y perceptible únicamente en la figura de un hombre: el hombre Jesús. Más exactamente, en la figura de Jesús crucificado y resucitado. En *él,* Dios accede a nosotros y existe para nosotros; por medio de él obra en nosotros y para nosotros. Por eso la resurrección de Jesús crucificado pasa a ser –sobre el fondo de su historia terrena– el «punto de acceso y el horizonte hermenéutico» de la cristología[78]. Es más, el Crucificado resucitado pasa a ser el verdadero *paradigma* de la fe cristiana[79]; es su *clave* para conocer la realidad, para la comprensión de la realidad de Dios y del hombre y su mundo. La verdad de Dios escatológicamente revelada y que todo lo ilumina a una nueva luz tiene ahora, para siempre, un rostro humano: la faz de Jesucristo (cf. 2 Cor 4,6). Dios no es un Dios carente de humanidad; él quiere tener consigo al hombre eternamente y ser él mismo hombre eternamente.

Este punto de extrema relevancia puede inferirse ya inicialmente del testimonio pascual primitivo. En efecto, ya el hecho de que Dios resucitara de la muerte a Jesús, crucificado a causa de su mensaje, y lo elevara a su altura y lo hiciera «aparecer» desde la esfera de este poder, implicaba el giro hacia una cristología directa. Dios Padre actuó en la resurrección, pero en las «apariciones» se da a conocer el Hijo, y Jesús mismo pasa a ser el *contenido del evangelio.* Antes del desarrollo de una cristología directa, el que se presenta –por el poder

78. Así lo subraya con razón L. Boff, *Die Anliegen der Befreiungstheologie,* en *Theologische Berichte* vol. 8, Einsiedeln 1979, 71-103, aquí 99.

79. Se trata, pues, de la persona del Crucificado resucitado, no de un «principio resurrección», como insinúa L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens,* Einsiedeln 1976.

vivificante de Dios– aparece identificado *como* el Jesús terreno y crucificado; y a la inversa, se reconoce la identidad del (terreno y) Crucificado con el Resucitado (y presente desde Dios). Este reconocimiento pascual pone en marcha la historia «cristiana». El acontecimiento (revelado) de la resurrección del Crucificado constituye el punto de partida de la fe cristiana y de la reflexión cristiana[80]. Esta se ve obligada a analizar intelectualmente el fenómeno portentoso que se manifestó en Pascua. La experiencia pascual impulsa a construir una cristología explícita (y una soteriología centrada cristológicamente).

Ahora bien, la experiencia y el conocimiento pascual fueron extraordinariamente ricos de contenido. Incluyen al menos los siguientes aspectos: la nueva presencia salvífica de Jesús (desde la perspectiva de Dios); desde ella, la salvación y elevación de Jesús; y desde ésta, la confirmación de su actividad terrena y de su entrega de la vida en la cruz. Los textos neotestamentarios iluminaron estos aspectos (cf. por ejemplo los sumarios en Rom 8,34s; Ef 1,20-23; 1 Pe 3,18-22 y posteriormente en la profesión de fe romana durante el bautismo DS 30). Conviene analizarlos también hoy, haciéndolos comprensibles para nosotros en su conexión y en su significado. No se puede relegar del todo ninguno de estos aspectos si se quiere mantener lo atestiguado en el nuevo testamento y en el credo. Pero cabe destacar un aspecto para la realización subjetiva de la fe y convertirlo en punto de partida para la aproximación gradual (quizá a lo largo de toda la vida) a los otros aspectos.

1. *La resurrección como actualización y perfeccionamiento de la vida y muerte de Jesús en su significado soteriológico*

Es muy común afirmar que la expresión «resurrección de Jesús» es un recurso interpretativo para significar el sentido definitivo (escatológico) de la práctica vital o de la muerte en cruz de Jesús. La expresión significaría, pues, que la cruz es un acontecimiento soteriológico, o también que la práctica vital de Jesús posee una significación permanente y sobrevive en aquellos que hoy se orientan a él[81]. Es cierto que no se debe minimizar esta orientación a Jesús; ya es mucho que determinadas personas sigan realmente la práctica vital de Jesús; es, quizá, en el fondo lo decisivo (cf. Mt 25,31-46). Sin embargo, el nuevo testamento no afirma sólo una «resurrección de la

80. Así se pronuncia también B. Forte, *Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes-Gott der Geschichte*, Mainz 1984, 83s (ed. cast.: *Jesús de Nazaret*, Madrid 1983).
81. Cf. en la Introducción del presente libro 2a (3) y en el cap. 3,IV.2 y 3.

práctica vital de Jesús» ni un reconocimiento del significado de la cruz, sino la resurrección de Jesús *en sí*, y los dos puntos anteriores como algo derivado de éste. La fe pascual no posee tan sólo la función hermenéutica de poner de manifiesto la significación de Jesús y de su muerte.

a) *La vida solidaria de Jesús y su entrega a la muerte ¿poseen un sentido y valor en sí mismas?*[82]

Una vida absolutamente solidaria como fue la de Jesús y que le acarreó la muerte violenta por las circunstancias del orden establecido, posee sin duda un sentido y un valor en sí misma para aquel que se inspira en ella y la ha aceptado como criterio para su conducta. Esa vida posee un valor para tal persona, no sólo *a posteriori*, por una confirmación adicional por parte de algún otro, aunque este otro sea Dios. Esa conducta vital y esa entrega de la vida influye directamente en muchas personas, incluso en muchos ateos[83] , como una convicción y una invitación.

Hay que formular aquí dos preguntas: (1) el que reconoce la validez permanente de la práctica vital de Jesús como tal, ¿no cree *ipso facto* en la no inutilidad y en un sentido último de toda la apuesta en favor de los demás y de toda resistencia contra el mal y la injusticia? Pero, ante los innumerables fracasos de esa práctica vital por la resistencia y la violencia de otros, ¿en qué puede basar su confianza esa persona... sin contar con *el* Dios al que Jesús recurrió y que respondió a Jesús resucitándole? Si esa persona no puede apoyarse expresamente en el Dios que resucita a Jesús, abrigará al menos una esperanza latente en la acreditación última de su práctica vital; y con ello esperará en el Dios, que, según profesan los cristianos, acreditó con la resurrección al que había fracasado aparentemente en la cruz y así reforzó «definitivamente» el triunfo del bien, generador de vida, sobre el mal, destructor de la vida. Y la segunda pregunta: (2) ¿es posible la práctica vital de Jesús sin el Dios desde el cual y para el cual vivió Jesús? Jesús es «el hombre para los demás» (Dietrich Bonhoeffer) precisamente porque es el hombre desde Dios y para Dios[84] . Si el Dios y «Padre» de Jesús es el fundamento posibilitante

82. Lo que sigue está inspirado por E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977, 777s (ed. cast.: *Cristo y los cristianos*, Madrid 1983)

83. Cf. por ejemplo M. Machovec, *Jesús para ateos*, Salamanca ²1976 y la excelente exposición y análisis en Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz 1976.

84. Cf. H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, 73ss.

de su vida y de su entrega, ¿cómo será posible tal práctica vital y cómo *tendrá sentido sin la referencia a este Dios?*

La revalorización de la vida y muerte de Jesús como algo permanentemente válido y de signo salvífico sólo se justifica si no representa una mera rehabilitación humana, sino que se basa en la validación de esta vida y muerte *delante de* Dios. Pero sólo Dios puede conferir y hacer pública esa revalorización y confirmación.

b) *La salvación y la plenitud de Jesús como ratificación del sentido inherente a su vida y muerte*

Preguntemos de nuevo: el conocimiento pascual del significado (salvífico) definitivo de la cruz y de la vida de Jesús ¿puede concebirse como conocimiento (o como inspiración divina) de los discípulos? La respuesta puede ser: ese conocimiento (o una inspiración divina) de los discípulos –sin que Jesús fuera salvado de la muerte– no sería una razón suficiente para la fe actual en Jesús. El significado definitivo de la vida y muerte de Jesús no puede captarse, *después* de su muerte, sin la vinculación a él.

¿En qué se diferenciaría, si no, el conocimiento pascual de la creencia meramente ilusoria en una práctica vital, sin duda ideal, pero condenada al fracaso? En una perspectiva puramente histórica, Jesús «fracasó de hecho con su proyecto vital»[85]. La afirmación que hizo Jesús sobre Dios como una realidad incondicionalmente salvadora para los hijos perdidos parece contradecirse con su propio fracaso y su extinción. Parece que este Dios, en todo caso, no actuó en la vida y muerte de Jesús para nuestra salvación, y Jesús no sería su palabra *definitiva dirigida a nosotros.*

Hay que expresarlo con más rigor aún[86]: Jesús había vinculado a su propia persona la proximidad misericordiosa y salvadora de Dios en favor de los otros. Si él sucumbió y pereció, también se desvaneció para nosotros esta proximidad especial de Dios y se convirtió en mero pasado. Entonces sólo restarían del mensaje de Jesús sus elementos necesitados de fundamentación: la moral y la esperanza utópica. Pero su núcleo fundamentante quedaría destruido: el reinado indulgente, liberador y salvador de Dios como realidad ya *presente*. Este núcleo

85. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,* Freiburg 1975, 568: «Jesús fracasó en su proyecto vital a un nivel puramente histórico. Por eso su mensaje y su práctica, con todo su valor fundamental, no pueden ser la última palabra, al menos si ha de ser para nosotros el fundamento de una verdadera esperanza. Precisamente a esta pregunta responde el evangelio con la fe en la resurrección de Jesús».

86. Para el tema siguiente cf. más arriba cap. 4,I.2 y en este cap. 5,II.3b.

sólo puede ser verdadero si Jesús mismo no permaneció prisionero de la muerte. No se puede, pues, tomar en serio el significado escatológico de Jesús, de su mensaje y de su muerte, sin reconocer al mismo tiempo la resurrección de Jesús.

Y la resurrección de Jesús es sin duda «una obra distinta, nueva, de Dios frente al suceso de la cruz» (y «no sólo su reverso noético»)[87]. Esto no significa que sea un suceso temporalmente posterior a la muerte de Jesús (la expresión «al tercer día» no es una indicación cronológica, sino una alusión simbólico-teológica a la intervención salvadora de Dios y al giro salvífico[88]). Puede concebirse como aquello que aconteció en la muerte de Jesús[89] : la superación de la muerte. Dios imprimió al proceso el único giro posible, donde *él* fue sujeto del acontecimiento y de la acción: en el momento de la muerte intervino para que Jesús no cayera en la nada y quedara a salvo (él mismo) definitivamente. De ese modo la resurrección de Jesús es la rebelión y el triunfo de Dios contra la negatividad de la muerte de Jesús (y, en principio, de la muerte en general). A diferencia del acto humano de morir, que puede adquirir un sentido positivo (y que Jesús llenó de sentido con la entrega a Dios y a los hombres), la muerte como tal es siempre algo negativo y falto de sentido: interrupción de la vida, término de la comunión. La muerte como tal, y desde sí misma, carece de sentido y no contiene nada salvífico que Jesús pudiera asumir. La vida humana de Jesús desembocó por sí misma en el punto cero, en la irrelación de la muerte, y sólo el mantenimiento radical de la relación de Dios con él pudo sostenerla. La práctica vital solidaria de Jesús y su entrega activa y pasiva a Dios Padre fue correspondida con la acogida salvadora de Jesús por el Padre. Así, la muerte (a pesar de su negatividad) no pudo separar*le* de Dios. La nueva vida comenzó en su muerte: «La muerte (que todo lo devora) quedó devorada por la victoria (de la vida). Muerte, ¿dónde está tu victoria?» (1 Cor 15,54s; 2 Cor 5,4c). Sólo hay una nueva vida y una nueva comunidad en la muerte o desde la muerte. Más bien, Dios la confiere. Por eso hay también una muerte redimida: abandonarse con fe, esperanza y amor en el Dios que no nos deja caer en el vacío, que nos libra del fracaso, del vacío y del absurdo y nos acoge en su vida desbordante.

Según el testimonio del nuevo testamento (inspirado en el encuentro de Pascua), Dios se dio a conocer en la *obra* que realizó con Jesús. Dios se puso a favor de Jesús con sus actos. Se puso a su favor, no sólo suscitando de nuevo discípulos para alguien que había muerto

87. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 335.
88. Cf. más arriba cap. 2,II.1b con nota 96.
89. Cf. K. Rahner, *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual*, en Id., *Escritos de teología* IV, Madrid 1964, 159-175.

personalmente, sino resucitándolo de la muerte y salvándolo[90]. Sólo esta interpretación «personal» de la resurrección se ajusta al testimonio neotestamentario. Dios no se complace en los meros ideales; no se identifica sólo con la práctica vital de Jesús, sino con su objeto, con su sujeto, con la persona de Jesús. Pero si Dios dice su «sí» confirmativo a la vida, muerte y persona de Jesús, no es un sí de-sentimiento externo, por compromiso con uno que ha desaparecido y que sólo está presente en los resultados y en la influencia histórica. Si Dios dice «sí» a su muerte, lo hace a su estilo, de un modo divino, es decir, *creativo*. Entonces, Dios no dice sólo: este hombre tenía razón, aunque ahora esté muerto y haya desaparecido, sino que lo despierta de la muerte, lo sustrae al absurdo y lleva a plenitud lo que había iniciado en su vida y muerte.

Este es el punto decisivo: la resurrección no es un acto meramente declarativo, sino un acto creativo. No es sólo una confirmación retrospectiva del hombre extinto, ni sólo la mera validación perpetua de la existencia de Jesús, sino su plenitud y *perfeccionamiento;* perfeccionamiento que confiere un futuro real. Es incorrecto hablar de una perpetuación y prolongación de su mensaje y de su práctica vital. Hay que decir, más bien, que Jesús «alcanzó su perfección (Heb 5,9). En virtud de la obra recreadora de Dios fue acogido en su propia vida de Dios y encuentra en el modo de existencia en Dios, totalmente nuevo, la identidad definitiva de su ser humano y la culminación de su historia terrena. Pero sin la resurrección perfeccionadora, lo iniciado en la práctica vital de Jesús y en su entrega de la vida quedaría inconcluso y habría carecido, en definitiva, de sentido. El amor reconciliador y liberador de Dios se manifestó en Jesús frente a toda hostilidad, esclavitud y destrucción. De ahí que sólo la plenitud que se produce en la resurrección de Jesús inicialmente, pero de modo inexorable, confiera a la vida y muerte de Jesús el sentido que va implícito en ellas (y está realizado en parte, pero cuestionado radicalmente por la muerte de Jesús en la cruz). Sólo la resurrección *rehabilita definitivamente* la obra reconciliadora y redentora de Jesús (sin la resurrección de Jesús no hay redención mediante la cruz); sólo ella *da a conocer* la obra de Jesús como válida para siempre, según se expondrá a continuación.

Así, pues, *cuando* Dios mismo, con su acto salvador y perfeccionador, «asume la vida y muerte de Jesús, pone de manifiesto su significado salvífico definitivo y establece así la referencia al destino de Jesús como algo obligatorio para la Iglesia y para todos los cre-

90. La resurrección significa para Rahner, *Grundkurs*, 262, «la salvación definitiva de la existencia humana concreta (de Jesús) por Dios y ante Dios, la validez permanente de la historia humana, que no cae en el vacío ni perece», «la validez definitiva, salvada... de Jesús».

yentes»[91]. Dios *nos retrotrae,* precisamente con la resurrección, a la historia terrena y al destino de Jesús, y nos remite a él. Por eso el verdadero énfasis de la resurrección de Jesús no recae en modo alguno en una minimización de su actividad liberadora ni de su mensaje sobre la proximidad del reinado de Dios, sino en la responsabilización con ellos. La Iglesia primitiva afirmó tan enérgicamente la historia terrena de Jesús, no a pesar de la Pascua, sino justamente a causa de ella. La fe en la resurrección de Jesús obliga a preguntar por Jesús. Y en este sentido la afirmación de la resurrección –en su referencia a la vida y a la cruz de Jesús– impide asumir una cristología de la resurrección unilateral y falsa (gnóstica, fanática, triunfalista).

c) *El conocimiento pascual de que «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo» (2 Cor 5,19)*

Así, pues, sólo porque la resurrección representa la salvación y la plenitud de Jesús junto con toda su historia terrena, es también la confirmación de esta historia terrena de Jesús. Sólo porque la resurrección de Jesús ofrece una dimensión *óntica* (la realidad de la resurrección personal de Jesús), posee también un significado *noético o hermenéutico* (pone de manifiesto la intención y el objetivo de Dios en la actividad polivalente de Jesús y en las tinieblas del Gólgota). La resurrección es, así, la manifestación de aquello que ya aconteció en la vida y muerte de Jesús, y revela quién es el propio Jesús. Su fondo de verdad sólo puede conocerse inequívocamente por la fe en la resurrección de Jesús. Sólo la experiencia pascual y la fe pascual (que se basa a su vez en el encuentro «pasivo» con el resucitado) eliminan la incomprensión y el malentendido de los discípulos, hacen entender lo decisivo y forman, por tanto, el acceso noético decisivo a la vida, la cruz y la persona de Jesús de Nazaret.

La práctica vital de Jesús no sólo suscitó unas tomas de postura encontradas (cf. Lc 11,15-20: Jesús actúa en nombre de Belcebú / en nombre de Dios) sino que desató, además, la incomprensión o el rechazo (cf. Mc 3,21; 8,32 y otros *passim).* En la crucifixión de Jesús, los hombres (los adversarios, el «mundo» en sentido juánico) habían pronunciado su juicio sobre él, condenándole a la muerte maldita y desacreditándole públicamente; el asunto estaba concluido. Pero Dios, resucitando a Jesús, proclamó su juicio contrario: dio la razón al Crucificado. Dios sale en defensa de Jesús y da a conocer que su solidaridad con los que sufren y con los pecadores coincide con la voluntad y la opción de Dios.

91. Cf. N. Walter, *Historischer Jesus und Osterglaube:* ThLZ 101 (1976) 321-338.

La «mediación del conocimiento» se produce con las «apariciones» del Resucitado: «*Dios* estaba en Cristo (2 Cor 5,19), es decir, Dios mismo estuvo presente en el hombre Jesús, habló, actuó, sufrió y fue a la muerte con él, y en su más profundo abajamiento –precisamente cuando este hombre llegó a su fin– se comportó y manifestó como Dios»[92].La experiencia pascual, basada en el encuentro con el Resucitado, *revela,* pues, definitivamente que Dios mismo actuó escatológicamente en Jesús (y en ningún otro); que *Jesús* fue y sigue siendo el mensajero y salvador de Dios (sobrepasando a todos los anteriores y no superable por los venideros), el Mesías, palabra e Hijo de Dios; y que *su* vida y su cruz, y él mismo, cobran fuerza y vigor como salvación universal[93]. *Sólo a partir de ahí* cabe afirmar que la humanidad de Jesús es la autoexpresión definitiva y exhaustiva de Dios en la historia y, por tanto, la encarnación de la Palabra o del Hijo de Dios (Jn 1,14)[94].

Esta confirmación de Jesús por la resurrección fue, como hemos visto, la consecuencia de la actitud interna de Dios, que era y quiso ser y seguir siendo el Dios de Jesús; Dios estaba empeñado en que «el santo no viera la corrupción» (Hech 2,27;13,35; cita de Sal 16,10). Y esta confirmación efectiva fue también fuente de conocimiento para nosotros. En efecto, la afirmación de que «Dios estaba en Cristo» (2 Cor 5,19) quedó profundamente cuestionada por la muerte en cruz (como fracaso y como maldición de Dios). La afirmación de que *Dios* está en Jesús crucificado parece quedar desmentida en la humillación y el fracaso de Jesús, y perdió toda evidencia. Sólo la resurrección de Jesús pone de

92. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1,332.

93. En este sentido «la fe en la resurrección es... la fe en la cruz como acontecimiento salvador», como dice R. Bultmann, *NT und Mythologie,* en H.W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos* vol. 1, Hamburg [4]1960, 46. Pero es inaceptable su idea de que la fe en la resurrección «no es más que» eso *(ibid.).* Sobre el tema cf. más arriba, cap. 3,IV.2a y c.

94. Por eso debemos disentir abiertamente de D.F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube,* Berlin [2]1831, ed. por M. Redeker (Berlin 1960), vol. 2, cuando dice: «Los discípulos reconocieron en él al Hijo de Dios sin sospechar nada de su resurrección y ascensión, y otro tanto podemos decir de nosotros mismos» (82). Y: «La fe en este hecho (la resurrección y la ascensión) no es, pues, un elemento independiente de los otros elementos originarios de la fe en Cristo, como si no pudiéramos aceptar a éste como redentor o reconocer en él el ser de Dios sin saber que resucitó y ascendió al cielo» (84). Schleiermacher continúa: «Esta fe tampoco puede proceder de aquellos elementos originarios, de forma que pudiéramos concluir que, estando Dios en Cristo, éste tuvo que resucitar y subir al cielo» (84). De la vida y la muerte de Jesús no cabe concluir, en efecto, que Jesús tuviera que resucitar. Esto es válido en un sentido diferente al considerado por Schleiermacher: gracias a la resurrección de Jesús y a la fe pascual reconocemos que Dios estaba realmente en Jesús, podemos ver subsiguientemente *(a posteriori)* que era imposible que Jesús permaneciera prisionero de la muerte (Hech 2,24). Se trata, pues, de una teo-lógica subyacente en la resurrección de Jesús que sólo subsiguientemente *(a posteriori)* accede a la resurrección de Jesús ya efectuada y revelada.

manifiesto a los creyentes que Dios acredita su divinidad justamente en la *pasión*, en la extrema derrota e impotencia de *este* hombre. La pasión da a conocer lo que es este Crucificado y lo que es *Dios* en él.

Y lo que es Dios *para nosotros*. Porque Dios revela dos extremos respecto a nosotros[95]:

1) Que somos injustos *como* pecadores y alejados de Dios que rehúsan la solidaridad y rechazan la oferta de Jesús. La cruz es el tribunal que condena *al* hombre que no acepta al único *verdadero* hombre, al hombre que sintoniza plenamente con Dios y con el semejante (y, por tanto, a Dios mismo), porque él quiere ser su propio dios y su propio fin. *Este* hombre está acabado, está ya juzgado, aunque la historia de sus obras (a menudo exitosas) sigue adelante (cf. Jn 16,8-11). La cruz es el «no» de Dios a este hombre que vive dentro de nosotros mismos.

2) Ese «no» de la muerte en cruz implica ya el «sí», pues esta muerte en cruz significa la entrega de Jesús en favor de sus amigos fracasados y de sus enemigos, y significa así el amor de Dios a nosotros. La resurrección de Jesús en tanto que aceptación y ejecución de esta entrega en nuestro favor representa también el paso afirmativo que Dios da hacia nosotros, el sí definitivo de Dios a nosotros: nuestra justificación. Jesús fue resucitado *para nosotros:* «muerto por nuestras transgresiones, resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25). De ahí que Jesús no sea ya el «sí y no» al mismo tiempo, sino el «sí y el amén» sin reservas de Dios a nosotros (2 Cor 1,19s). Este «sí» de misericordia y de gracia es la intención de Dios ya latente en la vida y la pasión de Jesús; la resurrección manifiesta y consagra definitivamente este sí de Dios. Por eso, queda claro desde Pascua que, si el hombre está alejando de Dios, Dios en cambio no está alejado del hombre[96]. Desde Pascua se puede exclamar: «Si Dios está por nosotros, ¿quién puede estar contra nosotros?... Dios es el que nos justifica» en la muerte y resurrección de Jesús. «¿Cómo no nos iba a brindar todo con él?... ¿Quién nos va a separar del amor... de Dios que está en Jesucristo, nuestro Señor?» Ningún poder y ningún mal es capaz de hacerlo, ni siquiera la muerte (cf. Rom 8,31-39). Podemos vivir como personas aceptadas por Dios y reconciliadas con él, aceptando a los demás y reconciliándonos con ellos.

Resumamos lo esencial en dos frases: sólo la resurrección de Jesús crucificado pone de manifiesto (para la fe) que el vivir para Dios y para los otros *tiene un sentido* indestructible, que la comunión de amor con Dios y con los semejantes y con todas las criaturas es el objetivo

95. Para lo que sigue cf. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 282ss.326ss 378.
96. Cf. *Loc. cit.* IV/3, primera mitad (1959) 133.

primero y último de Dios en el Universo y, por tanto, el sentido de la vida. Sólo desde la Pascua (y en la fe) se puede conocer a Jesús de Nazaret definitiva e inequívocamente como el Cristo e Hijo de Dios; por eso la Pascua revela, por una parte, a Dios como el Padre de Jesucristo y, por otra, al hombre como la criatura reconciliada –fundamentalmente– y aceptada por Dios; y, en consecuencia, revela también al Espíritu santo como Dios reconciliador que accede a nosotros.

2. *Digresión: la corporeidad de la resurrección*

Lo expuesto presupone ya la corporeidad de la resurrección. Tratemos de analizarla explícitamente. Según los testimonios del nuevo testamento, la resurrección de Jesús (manifestada originariamente en las «apariciones») debe concebirse como un fenómeno corporal. Otro tanto hay que decir de la futura resurrección de los muertos. Como veremos, la corporeidad no es un mero accidente condicionado por las ideas de la época (por ejemplo, los judíos y los judeocristianos no podían concebir una vida nueva sin cuerpo), sino el núcleo de la cosa misma. ¿Qué significa, pues, la corporeidad y, por tanto, la resurrección corpórea?[97] .

a) *El significado de la corporeidad*

1) *La corporeidad en perspectiva bíblica.* Conviene hacer algunas puntualizaciones para evitar malentendidos que tienen toda la apariencia de ser inextirpables. No nos referimos aquí a esa contraposición dualista (propia de una larga tradición platónico-cartesiana) de dos partes esenciales heterogéneas de los seres humanos: el cuerpo (= cuerpo material, desintegrable)[98] y alma o razón (= el verdadero

97. Para el tema siguiente cf., además de los artículos sobre la materia en ThWNT, THAT, EWNT, sobre todo H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento,* Salamanca 1975; G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im ntl. Zeitatlter,* Roma 1972; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther,* Göttingen 1969; K. A. Bauer, *Leiblichkeit, das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus,* Gütersloh 1971; H. Kaiser, *Die Bedeutung des leiblichen Daseins in der paulinischen Eschatologie* (tesis doctoral, Heidelberg 1974); H. H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus,* Göttingen 1981, 69-82.191-210.

98. El griego antiguo no distinguió lingüísticamente entre cuerpo y corporeidad.

«sí mismo» espiritual e inmortal)[99]. La antropología bíblica es totalizante. Para ella el cuerpo, el alma, la carne, el corazón, etc. no designan partes del ser humano, sino al único ser humano en su totalidad bajo aspectos diferentes; todas esas expresiones pueden significar el «yo». Así, la palabra hebrea *nephesch* (y su correspondiente griego *psyje* en los LXX y en el NT)[100], que nosotros solemos traducir por «alma», significa el soplo de vida, la vida otorgada por Dios (en contraposición a la muerte), y designa por tanto al hombre entero (en su existencia *corporal) como* ser viviente (referido a Dios); los textos bíblicos no hablan nunca de lo corporal-material. La palabra *basar* (en griego *sarx)*[101], que nosotros solemos traducir incorrectamente por «carne», designa al hombre en su caducidad y mortalidad (a veces también en la condición pecaminosa de su existencia temporal (cf. por ejemplo Is 40,6s; Sal 90,6.12; Dt 5,26; Rom 7,18.20). Pero, si cabe concebir al ser humano sin caducidad y sin propensión al pecado (oposición a Dios), al menos en el antiguo y en el nuevo testamento, (gracias a la acción de Dios), no puede haber hombre sin *corporeidad,* y en esto coinciden Israel y el cristianismo primitivo. La corporeidad (expresada por diversas palabras hebreas, por ejemplo *basar;* en griego, *soma* en los LXX y en el NT) no es una nota provisional, sino definitiva del ser humano; es el «término de todas las obras de Dios»[102], algo ineliminable.

La palabra *soma* (cuerpo)[103] posee ya en los LXX, a diferencia del lenguaje griego profano, un significado que *no es meramente* corpóreo-físico. Designa al ser humano tal como él se siente, 1) como totalidad y 2) *en relación con* otros (semejantes, Dios, poderes), pero nunca

99. De Platón procede la conocida imagen que presenta al alma (= espíritu) encerrada en el cuerpo (= corporeidad material) como en una cárcel o una tumba de la que ha de ser liberada. Descartes redujo la corporeidad viviente del hombre a un cuerpo meramente objetual, mecánico *(res extensa),* al que contrapuso, casi al margen de toda relación, el cogito como cosa pensante *(res cogitans).* Hoy se habla aún, a veces, de un «paralelismo» psicofísico; pero éste ¿puede explicar la corporeidad específicamente humana (impregnada, «espiritualizada» por el «espíritu»)?

100. Cf. C. Westermann, *nephesch,* en THAT II 71-96, especialmente 84-88. *Loc. cit.,* 95s: en el lenguaje preplatónico también la *psyje* (al igual que *nephesch)* posee el significado básico de «aliento, vida»; los LXX asumen este significado (y no el uso lingüístico platónico).

101. Cf. G. Gerlemann, *basar,* en THAT I 376-379; E. Schweizer y otros, *sarx,* en ThWNT VII 98-151.

102. Tal es la tesis anticartesiana del teólogo de Württemberg, Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782); cf. Bauer, *Leiblichkeit,* 28s, nota 124.

103. Para lo que sigue cf. R. Bultmann, *Teología, o. c.,* 246-257.271; E. Schweizer, *soma,* en ThWNT VII 1024-1064; Id., *soma,* en EWNT III, 771-775; Bauer, *Leiblichkeit, passim,* especialmente 185; Froitzheim, *Christologie* (cf. nota 70) 236ss; J. A. Ziegler, *Soma in the Septuagint:* NovTest 25 (1983) 133-145. Sobre la complicada cuestión de los equivalentes hebreos de *soma,* cf. ThWNT 107s y 1042s.

expresa la esfera terrena en contraposición a la esfera celeste. La palabra aramea *gupha* significa cuerpo en cuanto totalidad de la persona. En el nuevo testamento el cuerpo *(soma)* tampoco designa una parte (separable del alma o del espíritu) del ser humano[104], sino al ser humano en su unidad indivisible como persona. El cuerpo no es sólo la corporeidad externa, sino la persona en su integridad, el verdadero yo: la pérdida del cuerpo significa –a diferencia de la mentalidad griega– pérdida total de sí mismo (Mc 14,23; Heb 10,5.10; 1 Pe 2,24); el cuerpo (no sólo la interioridad) es un templo del espíritu santo (1 Cor 6,19s); el pecado no debe reinar ya en nuestro «cuerpo mortal» (es decir, en «nosotros mismos») (Rom 6,11-13), sino que debemos poner nuestro cuerpo (= a nosotros mismos en nuestra integridad) a disposición del Señor (Rom 12,1). Sobre todo en Pablo, el cuerpo designa al hombre en la totalidad de lo que le constituye concretamente, es decir, de lo que él ha vivido, de lo que le pertenece y lo que le define.

Podemos resumir y completar lo dicho afirmando que el cuerpo no es el ser humano en su propia limitación y reclusión, ni el individuo en sí, sino el ser humano 1) como persona integral («sí mismo» y yo), y concretamente 2) en la totalidad de sus relaciones concretas con el mundo social y el medio ambiente (semejantes, historia, naturaleza). Estas relaciones son mutuas: el hombre como cuerpo está implicado en el resto del mundo y éste le pertenece (de uno u otro modo); él *es* el mundo en forma parcial, fragmentaria. Pero el ser humano como cuerpo vive también en comunicación recíproca con sus semejantes y con el medio ambiente: accede subjetivamente a ellos e influye en ellos con sus obras corporales (buenas o malas), y es al mismo tiempo un campo de influencia objetivo para ellos (y para los poderes ajenos), de suerte que él nunca se pertenece a sí mismo; siempre aparece determinado por un señor: o bien el poder del pecado y de la muerte (en la vida egoísta, codiciosa y falaz) o el Señor Jesucristo o Dios (en la justicia y en el amor solidario).

2) *La corporeidad en la perspectiva de la antropología reciente*[105]. La antropología reciente viene a apoyar, más que a negar, esta pers-

104. Sobre aparentes excepciones, tales como Mt 10,28, cf. Schweizer, ThWNT VII, 1055, y G. Dautzenberg, *Seele im biblischen Denken*, en K. Kremer (ed.), *Seele*, Leiden-Köln 1984, 186-203, aquí 196s.

105. Para el tema siguiente cf. C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris 1968; L. Landgrebe, *Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie*, en Id. (ed.), *Beispiele. Festschrift E. Fink*, Den Haag 1965, 291-305; H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt 1970; H. Coenen, *Leiblichkeit und Sozialität:* PhJb 86 (1979) 240-261; G. Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982, 88-105. También es significativo el desarrollo de la palabra alemana *Leib* (cuerpo, corporeidad) y su carácter estratificado correspondiente. Por orden cronológico es primeramente (1)

pectiva bíblica de la corporeidad. También para ella la corporeidad, *de un lado es algo constitutivo del ser humano y, de otro, no es* equiparable con la materialidad.

El análisis del fenómeno muestra lo siguiente: el cuerpo no es el sustrato material, por decirlo así, de nuestra vida humana; «lo que nosotros llamamos cuerpo es ya más que una cosa material. Posee un estrato perteneciente a lo anímico, que aparece –empíricamente– como estrato aperceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo. Debemos abstraer de ello para mantener el mero cuerpo material»[106]. El cuerpo propio y el cuerpo del otro son aquello que nosotros sentimos en la actitud originaria de la vida «natural» (del mundo vital, interpersonal); *significan* siempre algo para nosotros. En cambio, el cuerpo físico y tanto más la materia, son ya productos de abstracción «naturalista» física, obtenidos prescindiendo de la totalidad originaria y, por tanto, de todas las relaciones de significatividad para nosotros (expresión de *la subjetividad, de las relaciones, etc.). Sobre todo el término* «material», aparentemente claro y preciso, es uno de los conceptos más confusos[107]. Nadie sabe lo que es propiamente la materia. «Formamos este concepto con arreglo a una autoexperiencia muy remota: la experiencia de tener un cuerpo que "consta de algo", que ofrece resistencia y es atraído por la tierra. Si abstraemos de la innumerable serie de cosas que "nosotros" somos, podemos calificarnos también de "trozo de materia". Pero en la experiencia originaria está toda la realidad de la vivencia subjetiva de nuestra relación con nosotros mismos. En la medida en que comprendemos esa realidad, la entendemos por analogía con nuestra autoexperiencia»[108]; y esta autoexperiencia es la experiencia del contexto social-intersubjetivo y de la subjetividad personal al mismo tiempo y entre sí.

En una consideración más atenta aparece una relación muy compleja entre corporeidad, subjetividad (mismidad y autoconciencia),

sinónimo de «vida» (cf. *Leibrente, pensión vitalicia; beileibe nicht* no vitalicio); designa después (2) a alguien en su condición personal (cf. *Leibarzt*, médico de cabecera, *Leibwache*, guardia de corps; *Leibspeise*, plato favorito; *NN leibhaftig*, fulano en persona), y *en su acepción predominante actual designa (3) la realidad existencial sensible y primaria* de un ser humano (eventualmente también de un animal). Cf. *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm,. vol. VI (1885), col. 580-611.

106. Palabras de E. Husserl, *Ideen III, Husserliana* V 118; cit. según Landgrebe, *Leiblichkeit*, 297.

107. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vol. 2, Stuttgart 1975, 341s, llama la «tontería del siglo» al hecho de que el concepto fundamental del materialismo, la materia, «sea precisamente el concepto más difícil, más impenetrable y más enigmático de esta centuria».

108. Las dos citas están tomadas de R. Löw, *Evolution und Erkenntnis. Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht*, en K. Lorenz-F. M. Wuketitts (ed.), *Die Evolution des Denkens*, München 1983, 331-360, aquí 354 y 355.

socialidad (ser-con) y mundanidad (ser en el mundo). El hombre no es primero hombre (espíritu, alma, sí mismo, yo) para poseer después un cuerpo y una relación con el mundo. El yo subsiste sólo en el modo de la corporeidad; el hombre no sólo tiene un cuerpo, sino que está inexorablemente en su cuerpo de tal forma que es su cuerpo. Pero por medio de su cuerpo concreto guarda una relación concreta con el mundo. El objeto originario de su percepción es la corporeidad del otro (primero, de la madre): él se siente entrelazado y *ligado* a otra corporeidad y, por su medio, a las cosas y finalmente al universo (no, pues, como individuo encerrado en sí, autosuficiente); pero se siente al *mismo tiempo limitado por todo esto. Siente su propio cuerpo como* frontera; éste, al limitarle, le diferencia de lo otro y le «define». Justamente así se siente el hombre como un *plus* (como yo, espíritu, conciencia libre) que no se resuelve en el cuerpo, sino que posee realmente un cuerpo, puede utilizarlo como instrumento y está abierto más allá de él, potencialmente sin límites.

En virtud de esta doble condición, el cuerpo del ser humano es *lugar y medio de comunicación* con los demás: autoexpresión y autotranscendencia hacia los otros, y también acceso y receptor para los otros. En las dimensiones de la corporeidad se libran también las batallas de poder. Y así confluyen en el cuerpo (y, sobre todo, en el rostro) —en su actitud y figura, en sus heridas, cicatrices y arrugas, pero también en su brillo y luz— toda la *historia* de una vida sufrida y forjada (con todas sus relaciones logradas y malogradas y con todos sus anhelos sin realizar). Todo esto queda grabado en el cuerpo del ser humano y hace de él este hombre concreto. Sólo porque es cuerpo concreto, existe el ser humano como persona intransferible con los otros en el mundo. Porque somos cuerpo, nos relacionamos mutuamente y con toda la creación, y ésta nos atañe; su bienestar y su malestar es también el nuestro[109]. Un ser humano sin cuerpo y, por tanto, sin mundo, sería una contradicción.

b) *Indicaciones generales sobre la idea neotestamentaria de la corporeidad de la resurrección*

Porque no puede haber ser humano sin cuerpo[110] y porque el creador mismo tiene presente a todo el hombre (que se realiza en la corporeidad de su existencia, de sus relaciones y anhelos incumplidos) y *le* confiere

109. Esto lo expresó de modo insuperable el caudillo Seattle delante del presidente de los EE. UU. el año 1855: «Nosotros somos una parte de la tierra» (Olten-Freiburg 1982).

110. *Aun los muertos del sheol* vegetan, *según el pensamiento israelita, en una figura* espectral, pero no incorpórea, de su existencia anterior; cf. más arriba, cap. 1,I.2b.

el carácter imperecedero, esta inmortalidad otorgada debe llamarse más exactamente resurrección de los muertos (= del hombre integral, en su corporeidad) y, por tanto, resurrección corporal. La resurrección del cuerpo significa en lenguaje neotestamentario resurrección del hombre *como persona* («nuestros cuerpos mortales» o «nosotros» somos resucitados: Rom 8,11 y 1 Cor 6,14). Y significa resurrección de este ser humano en toda la integridad de sus relaciones interpersonales y cósmicas. En este sentido el carácter somático de la resurrección es irrenunciable para el nuevo testamento[111].

Por eso el nuevo testamento es ajeno a toda *espiritualización* de la resurrección (en el sentido de una mera inmortalidad del alma, de una salvación exclusiva del núcleo espiritual de la persona, mientras el cuerpo sucumbe en la muerte). La nueva vida no es una vida puramente espiritual, y el nuevo cuerpo tampoco puede reducirse a un cuerpo puramente espiritual, a una figura ideal o algo similar[112]. Esto derivaría en un último dualismo; la parte de la creación no espiritual quedaría relegada y menospreciada (también se perdería nuestra propia historia con sus relaciones y sus obras). Pero el creador no deja perder nada de sus criaturas. Por eso la resurrección no es la simple liberación de un «sí mismo» inmortal de las cadenas de la corporeidad abocada a la muerte. Tiene como punto de partida la muerte misma y afecta, pues, a los cuerpos mortales, y constituye justamente así el comienzo del reinado ilimitado de Dios *en su creación*.

Pero el nuevo testamento excluye también la idea de una *rematerialización* de la resurrección o de una reanimación del cadáver. Los relatos de las apariciones, por ejemplo, presentan al Crucificado resucitado ante los discípulos en una corporeidad de un tipo totalmente

111. En un análisis filosófico-transcendental, E. Heintel, *Über Unsterblickeit und Auferstehung*, en *Radius* 1978, 35-40, llega a este resultado: la idea de una vida después de la muerte «debe corresponder a la identidad individual y a la relación entre el aquí y el más allá, y compensar la frustración total que es la muerte. Pero estos criterios sólo se cumplen de modo satisfactorio con la idea de una resurrección corpórea individual. Esta idea se obtiene, a mi juicio, por la vía exclusivamente conceptual». La filosofía, pues, puede «indicar criterios sin los cuales no es posible concebir la inmortalidad, pero en modo alguno puede demostrar la realidad de la vida eterna». Esa realidad podemos «dejarla a la instancia... que en su actuación salvífica ofrece para la fe una respuesta a la pregunta del hombre por el sentido, que de otro modo carecería de fundamento» (39s). Desde un enfoque opuesto, el materialista, Th. W. Adorno afirma en *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970 que «la esperanza implica la resurrección corporal y sabe que con esa espiritualización alcanza su forma mejor». «La esperanza... se refiere... al cuerpo transfigurado» (391).

112. Schade, *Apokalyptische Christologie*, 205: tampoco 1 Cor 15, 35ss entiende el término *soma* como «forma». Orígenes asume a menudo esa concepción; pero cf. P. Trummer, *Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von 1 Cor 15 in der griechischen Kirche bis Theodoret*, Wien 1970, 108-112.

distinto, no sujeto ya a las condiciones materiales; pero las huellas de su historia de vida y pasión en favor de los otros quedan grabadas para siempre. Según el diálogo sostenido con los saduceos (Mc 12,18-27), los muertos resucitados no reanudan la vida natural-terrena (ni siquiera renovada) (Mc 12,25). En este texto, como en Pablo (1 Cor 15,35ss y *passim),* se desecha la idea ingenua y vulgar de que los muertos vuelven a encarnar sus cuerpos anteriores (incluso contrahechos) o resucitan con un cuerpo material (a veces con un resto idéntico de la materia corporal, con una espina dorsal supuestamente indestructible)[113]. La resurrección (y elevación) de Jesús excluye tales ideas de una reconstrucción del cuerpo corrompido. La experiencia del Señor resucitado y presente supuso un rechazo decidido de toda idea de una existencia resucitada análoga-igual a la existencia terrena (en una tierra renovada, etc.).

La afirmación neotestamentaria de la resurrección del cuerpo implica, frente a estas ideas, la reivindicación total del hombre y de su mundo por parte de Dios y, en consecuencia, la reivindicación total de nuestra esperanza de salvación del ser humano en su integridad (en su ligazón con los otros, con toda criatura y con su propia historia). Pero de tal suerte que la vida vivida (y a veces poco vivida, impedida, cortada prematuramente, disipada, fracasada) no queda recogida y «escrita para siempre», sino que se realiza y *perfecciona* en sus ensayos positivos, en sus posibilidades irrealizadas y en sus anhelos incumplidos.

Resumiendo, no se trata de una idea abstracta y física de cuerpo (corporeidad material), sino de una corporeidad concreta y personal (todo el hombre con sus relaciones y la historia de su vida). La resurrección corporal significa salvación, no del cuerpo físico, sino del *hombre corpóreo por el poder* configurador y perfeccionador de Dios. Esto significa 1) el perfeccionamiento de todo el hombre en su mismidad (no un sustitutivo ni un doble en su lugar) y por eso 2) el perfeccionamiento (y no sólo la mera perpetuación) de la historia vital de esta misma persona con todas sus relaciones con los semejantes y con la creación. Estas relaciones no quedan eliminadas por irrelevan-

113. Sobre tales ideas rabínicas y populares cf. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus,* Münster [3]1978, 156ss. También la teología escolástica y neoescolástica se preguntó cuánta materia del cuerpo tendría que haber para que los mutilados graves, las víctimas del canibalismo, etc., pudieran resucitar el último día con un cuerpo completo e incólume, pero al mismo tiempo idéntico al cuerpo terreno. Se propuso la idea de que «el cuerpo resucitado puede estar formado por una muy escasa porción de la materia corporal anterior. Dios puede complementar lo que falta con otras materias»: F. Diekamp-K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas,* Münster [11]1954, vol. 3,432. Está claro que cualquier intento de solucionar el problema de la identidad por esta vía lleva al fracaso.

tes. El hombre perfeccionado y salvo no queda desligado del contexto de la comunidad, la historia y todas las criaturas, sino que posee una nueva relación con ellas y adquiere así una vinculación más profunda. Sólo así posee el hombre integral un futuro y puede ser, más que antes, él mismo, la imagen y semejanza de Dios. Y de este modo también, la intención creadora de Dios alcanza con él su meta. Por eso la resurrección del cuerpo es expresión de la fidelidad de Dios a su creación.

c) *La idea paulina de la corporeidad de la resurrección de Jesús y de los muertos*

En el gran capítulo sobre la resurrección, 1 Cor 15, Pablo presupone (como hiciera ya antes en 1 Tes 4,13-18) una relación entre la resurrección de Jesús ya acontecida y la futura resurrección de los muertos, e intenta explicarla a la comunidad corintia[114]. Pablo logra la plena paralelización de la resurrección de Cristo y la resurrección de los creyentes estableciendo la tipología Cristo-Adán (1 Cor 15,20-23.45-49). Cristo es el segundo hombre (Adán), el definitivo, el prototipo de los creyentes, el titular de la nueva humanidad. Por eso, *sólo en él puede descubrirse en definitiva lo que significa la resurrección* (y no en las ideas apocalípticas u otros esquemas tradicionales). Lo que Pablo dice sobre la corporeidad de los muertos resucitados está inspirado en la resurrección de Cristo. Presupone ésta como condición previa: porque él –como primicia: 1 Cor 15,20.23; cf. Col 1,18; Hech 3,15; 26,23– resucitó corporalmente, también los creyentes resucitan corporalmente, a su imagen (1 Cor 15,48s; Flp 3,20s; Rom 8,29), en un cuerpo que no está hecho al modo del mundo presente, sino que es totalmente distinto: «pneumático».

114. Schade, *Apokalyptische Christologie*, 193-195, explica con lucidez la argumentación de Pablo: los corintios aceptan la resurrección de Jesús, mas no una resurrección futura de los muertos; tenían una concepción dualista (la muerte afecta sólo a la parte inferior del hombre, la parte superior posee ya la nueva vida en virtud de la resurrección de Jesús). Para los corintios (según Pablo) la resurrección de Jesús es, pues, un acontecimiento cuyo efecto salvador alcanza a la comunidad; pero realiza una salvación ya efectiva en el presente, y los corintios niegan la futura resurrección de los muertos. Pablo rebate en 1 Cor 15,12-13 la tesis de que no hay resurrección de los muertos, poniendo como ejemplo la resurrección de Jesús; si es válida la frase «Cristo ha resucitado de la muerte» (v. 12a; cf. v.4), la frase «no hay resurrección de los muertos» (v. 12b) es lógicamente errónea. Pero la posibilidad de negar la resurrección de Jesús para mantener la negación de la resurrección de los muertos queda descartada por Pablo ante las consecuencias hipotéticas de tal negación: ellos destruyen la base de su propia existencia. Pablo apela, pues, a la certeza de su salvación (v. 14-19).

Ya la fórmula citada por Pablo en 1 Cor 15,3-5 implica que la resurrección de Jesús debe entenderse como resurrección corporal; Jesús murió en su humanidad integral y se dejó ver como resucitado. El propio Pablo presupone –como hemos observado– la resurrección de Jesús en su argumentación de 1 Cor 15,35ss. Y habla directamente, al menos en Flp 3,21, del cuerpo del resucitado (cuerpo de *kabod/doxa)*.

Pero ¿cómo debe concebirse la corporeidad de la resurrección? Pablo se pronuncia sobre esto en 1 Cor 15,35-58 con gran cautela. Evita toda especulación indiscreta y no da lugar a la curiosidad ni al mero juego mental; sólo comenta lo que aparece patente en la experiencia del Señor resucitado y elevado y lo que es preciso saber para nuestra salvación. Intentemos sistematizar las afirmaciones paulinas y exponerlas en cinco pasos.

1) Pablo presupone siempre la *mismidad (identidad)* del hombre muerto y resucitado, pero sin objetivizarla. Aborda la muerte desde la perspectiva de su superación: los *somata* mortales son objeto de la resurrección por obra de Dios (cf. Rom 8,11); resucitará aquello mismo que se siembra y que muere... pero con un cuerpo transformado (1 Cor 15,36 y *passim)*. Dios no crea otro ser absolutamente nuevo, en lugar del fallecido (a modo de una creación *ex nihilo)*. Dios mantiene en su ser a su criatura al morir, otorgándole una nueva vida corporal y perfeccionándola. La idea de la transformación (1 Cor 15,51s) va encaminada a expresar a su modo esta continuidad (identidad) garantizada en la discontinuidad (inidentidad).

2) Pablo utiliza diversas imágenes para explicar la *discontinuidad* entre el cuerpo muerto y el cuerpo resucitado y la total heterogeneidad del cuerpo resucitado. Es significativo, por ejemplo, cómo recurre al símil de la semilla e incluso rompe su lógica interna –al menos para la mentalidad moderna[115]. Pablo no dice que la semilla se desarrolle en la estructura orgánica de la planta (desarrollo). Habla, por el contrario, de ruptura y de discontinuidad radical: si el grano de trigo no *muere,* no *revivirá* (v. 36; cf. Jn 12,24s); la resurrección presupone la muerte, término final de toda posibilidad humana y mundana. Además, la semilla recibe una forma completamente *distinta* (no prefigurada en el germen), otro cuerpo diferente como *don* de Dios (v. 37s); Dios posee en su fuerza creadora la capacidad para crear cuerpos diferentes y también una vida radicalmente nueva (v. 39-41). Pasando de la imagen a la cosa, Pablo describe luego en cuatro antítesis la

115. Pablo utiliza el símil de la semilla porque el pensamiento antiguo no consideraba la semilla y la planta como nosotros actualmente, en una relación orgánica de germen y desarrollo. Pero el pensamiento antiguo tampoco subraya la muerte de la semilla, punto que interesaba a Pablo destacar; cf. Schade, *Apokalyptische Christologie,* 205.

alteridad radical del cuerpo resucitado respecto al cuerpo muerto (v. 42b-44a): éste es perecedero, miserable y débil, precisamente porque es terreno (polvo animado: Gén 2,7); aquél, en cambio, es imperecedero, glorioso y fuerte (lleno de *doxa* y de *dynamis*), porque es «pneumático». Veamos lo que significa esto.

3) La identidad y la continuidad de la persona no se basan, pues, en una mismidad que perdura más allá de la muerte (alma inmortal, etc. como soporte de identidad)[116], que se libera de las ataduras de la corporeidad perecedera. Tampoco se fundan en un sustrato corporal que se conserva (mismidad material y numérica del cuerpo como garantía de la identidad personal). Queda descartada toda idea de una continuidad con la incorruptibilidad basada en la esencia humana: «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios» (1 Cor 15,50). No hay un tránsito directo desde «abajo», desde el hombre hacia la nueva vida, sino sólo ruptura, discontinuidad y aceptación del don de otro. La identidad y la continuidad de la persona vienen «de arriba». Se basan en el acto de Dios que resucita, en el poder y la fidelidad del Creador y Padre con su creación y con su Hijo (ligado a ella); el Crucificado se había abandonado totalmente a él y no fue abandonado. De ahí que sólo podamos hablar de un tránsito a Dios por la fe en la resurrección del Crucificado y desde ella: el moribundo se abandona y —salvando, por decirlo así, el abismo inconmensurable– pasa a las manos de Dios.

El nuevo cuerpo es un puro don de Dios (1 Cor 15,38ss; 2 Cor 5,1); pero Dios se lo hace *al difunto*, y éste es reconocible para sí mismo y para los otros. La resurrección significa así, fundamentalmente, el *don de una nueva existencia* (una existencia total, salvada,

116. G. Haeffner, *Jenseits des Todes. Überlegungen zur Struktur der christlichen Hoffnung:* StdZ 193 (1975), 773-784, señala que el hombre muere «totalmente» (y no parcialmente). Pero el que cree en serio que «el hombre queda "totalmente" destruido en la muerte en el sentido de dejar de existir, tampoco podrá hablar de una "resurrección", sino de la creación de otro ser humano en lugar del primero, aunque sea semejante a él» (777). «Sólo si el muerto (como muerto, no como alma que vive por sí misma, liberada del cuerpo por la separación) existe aún, y existe como persona individual, no como residuo de corrupción, puede ser resucitado en el doble sentido de conservar la identidad de la persona y recibir vida nueva de algún otro: el creador» (779). Nosotros evitamos el dilema correctamente planteado por Haeffner (muerto totalmente, mas no aniquilado) con la hipótesis de una resurrección en la muerte. La muerte global del ser humano es asumida, en el instante mismo de producirse, por la acción vivificadora de Dios, de suerte que el hombre, al morir, no cae en la nada, sino que es preservado como persona idéntica mientras recibe la nueva vida. Sobre el modelo mental de una «resurrección en la muerte» en la teología actual cf. la breve información de H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Freiburg 1980, 151-155 y en F. J. Nocke, *Eschatologie*, Düsseldorf ²1985, 115-121; más ampliamente G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Freiburg ³1978, y W. Breuning, *Gericht und Auferstehung von den Toten*, en MS V, Einsiedeln 1976, 844-890 (ed. cast.: Cristiandad).

solidaria y perfeccionada). Los hombres reciben una existencia nueva y definitiva, plena y perfecta, en su vida y en sus relaciones interpersonales.

4) Si lo corruptible («carne y sangre») no puede heredar directamente la incorruptibilidad (1 Cor 15,50), entonces el cadáver que se corrompe y permanece en el sepulcro no supone ninguna objeción contra el don de un nuevo cuerpo –a diferencia de lo que suponen ciertas ideas apocalípticas y rabínicas[117]; el texto de Hech 2,27.31 no se contradice con esto, ya que el «no ver la corrupción» significa inespecíficamente (como relectura de Sal 16,10) liberación de la muerte. La resurrección no tiene nada que ver, directa e incondicionalmente, con el cadáver. El cuerpo resucitado no se forma simplemente con los *restos* materiales[118] (es un cuerpo radicalmente nuevo, individual y, sin embargo, abierto a la solidaridad universal y a la relación con todo el cosmos y, por tanto, también a una relación con la materia). Por eso la idea del *sepulcro vacío* no es un elemento necesario de la fe cristiana en la resurrección (sino más bien un símbolo ilustrativo). Pablo no da a entender en ningún pasaje que supusiera la existencia de un sepulcro vacío. Sin embargo, concibe la resurrección, sin género de duda, como una resurrección *corporal,* a diferencia de los gnósticos del siglo II, que suelen invocar 1 Cor 15,50 en apoyo de su rechazo de la redención del cuerpo (como parte del mundo material); la resurrección, pues, afecta también a la materia de un modo apenas concretable para nosotros. La corporeidad no posee sólo una relevancia pasajera y temporal, sino permanente y eterna.

Por lo demás, Pablo no pudo hablar de una resurrección de la carne (como tampoco habla el nuevo testamento en ningún pasaje), porque la carne (*sarx)* significa para él, a diferencia del cuerpo (*soma),* lo débil, perecedero o pecaminoso. Esa expresión aparece a mediados del siglo II, en la confrontación con el gnosticismo. Dado que este movimiento aceptó únicamente una resurrección sim-

117. Pero ya en 2 Mac 7 la recreación (¿celestial?) del cuerpo no se refiere a los miembros o a los restos mortales. Además, muchos textos judíos primitivos no incluyen en la resurrección corporal el cadáver depositado en el sepulcro. Cf. más arriba, cap. 2,III.2a y 3 con nota 66.

118. En una perspectiva sistemática, esto no significa en modo alguno que la resurrección no tenga nada que ver con la materia; todo lo contrario. Pero la materia y el espacio-tiempo como tales (inalterados) no pueden perfeccionarse: deben sufrir una transformación radical (cf. Vorgrimler, *Hoffnung,* 103s.132.144.152s.170s). En este sentido es válido lo que dice K. Rahner en *Schriften zur Theologie* VII (1966), 180: «Los cristianos somos, pues, los más sublimes materialistas: no podemos ni debemos concebir la perfección del espíritu y de la realidad sin concebir también la permanencia de la materia y su perfeccionamiento».

bólica y espiritual, en la fe, se quiso subrayar la realidad de una resurrección que afecta a todo el ser humano[119]. En este sentido la resurrección de la carne se basa primariamente en la teología de la encarnación (encarnación = humanización) y no en la teología de la Pascua; por eso significa la «resurrección de los muertos» (como traduce acertadamente el credo ecuménico actual), es decir, de la persona constituida corporalmente, y no de una corporeidad aislada.

5) A la pregunta sobre la naturaleza concreta de la corporeidad resucitada (1 Cor 15,35) contesta Pablo con diversas afirmaciones que se aclaran mutuamente: «resucita un cuerpo pneumático» (v. 44a); «llevaremos la imagen de lo celestial» (v. 49b); «esto mortal debe revestirse de inmortalidad» (v. 53-54a; cf. 2 Cor 5,1-4: ser revestidos con la morada celestial hecha por Dios); «el Señor Jesucristo transformará, como salvador, nuestro cuerpo humilde en figura similar a su cuerpo glorioso» (Flp 3,20s; cf. Rom 8,29). Aquí se tocan los límites de lo concebible y expresable; las metáforas intentan remitir a una nueva realidad inefable por encima de estos límites. ¿Qué es un «cuerpo pneumático»?[120]. Desde luego no un cuerpo «espiritual», como suele traducirse a menudo. Tampoco un cuerpo que consta de sustancia pneumática. El calificativo «pneumático» no es una designación material y sustancial, sino una designación cualitativa: el nuevo cuerpo (= el hombre mismo en su ser y en sus relaciones) es radicalmente distinto (mas no otra persona), y esto porque es un cuerpo creado por el *pneuma* (= el poder vivificador y la presencia de Dios, y ahora de Cristo) y determinado totalmente por este *pneuma*. El ser humano resucitado como *soma pneumatikon* está marcado en la *totalidad* de su ser y de sus relaciones por la presencia vivificante de Dios y de Jesucristo, y por eso no es un yo sujeto al pecado y a la muerte y, por tanto, escindido, sino salvo y liberado para el amor perfecto. Así, pues, el cuerpo pneumático designa el cuerpo resucitado con Cristo para el poder de Dios, cuerpo incorruptible (abierto a los semejantes y a toda la creación) prometido a los creyentes.

Esa misma vida resucitada puede caracterizarse como un «llevar la imagen de lo celestial» (= de Jesucristo elevado) o como «conformación con el cuerpo glorioso (cuerpo de *doxa)* de Jesucristo el Señor». Esto significa que los creyentes resucitados participarán en la gloria

119. Cf. 2 Clem 9,1; Bern 5,6s; Justino, *Dial* 80,5; la profesión de fe bautismal de la comunidad romana alrededor de 200; Hipólito, *Dan* 2,28,4; Tertuliano, *De carnis resurrectione*, etc. Sobre el tema J. Schmid, *Auferstehung des Fleisches (Biblisch)*, en MS I 396; R. Staats, *Auferstehung* (Alte Kirche), en TRE IV 517s. 523s.

120. Cf. Conzelmann, *Erster Korintherbrief*, 336; Bauer, *Leiblichkeit*, 101-105; Froitzheim, *Christologie*, 224-229; Schade, *Apokalyptische Christologie*, 204ss.

de la resurrección, es decir, en la vida imperecedera de Jesucristo (el representante de la nueva humanidad) y tomarán parte en la gloria «intradivina». Serán admitidos en la intimidad del Señor (2 Cor 5,8), en una nueva comunidad con él (1 Tes 4,17) y con el Padre y con toda la creación[121].

d) *Desarrollo sistemático*

1) Para Pablo, como para todo el nuevo testamento, el Señor resucitado posee un cuerpo propio (individual). Esto se desprende, entre otras cosas, de la yuxtaposición de la resurrección de Jesús y la resurrección de los demás. Pero Jesús resucitado es, a la vez, el comienzo (primicia) y la prenda de la futura resurrección de sus «muchos hermanos» y hermanas (Rom 8,29). La resurrección (corporal) de Jesús (en su humanidad total y perfeccionada) posee, pues, su *paradigmática cristología:* él es el primero, en él son vivificados los demás (1 Cor 15,20.22s); él es nuestro hermano mayor y lo que le aconteció a él nos acontecerá a nosotros; su resurrección es el modelo de nuestra nueva vida y de nuestra resurrección. Con la resurrección corporal de Jesús, Dios anunció también, inequívocamente, su intención escatológica sobre nuestros cuerpos (y sobre nuestro mundo); él realizará su plan provisionalmente mediante nuestra obediencia terrena y corporal y el servicio (de Dios) en la cotidianidad del mundo (Rom 12,1), y definitivamente mediante la futura resurrección y perfeccionamiento de nuestros cuerpos mortales (Rom 8,11). De este modo Dios preserva sus derechos sobre la creación. En efecto, el triunfo de la vida de Dios o de la muerte (y sus cómplices) *se decide en el cuerpo*. El cuerpo (y con él la comunidad y la historia real) es la meta de todo los caminos de Dios.

2) El hombre Jesús de Nazaret es corpóreo, es decir, fue resucitado y salvado corporalmente, en su propio ser y en sus relaciones (con Dios y con nosotros). Pero Jesús resucitado no sólo posee un «cuerpo pneumático» (1 Cor 15,44a), sino que él mismo *pasó a ser* «el pneuma vivificador» (1 Cor 15,45b; cf. 2 Cor 3,17s). Su cuerpo (él mismo en su ser-para-nosotros) se ha convertido en el lugar permanente del Dios que crea y posibilita una nueva vida. Podemos entender esto del siguiente modo: Dios se comunicó de-

121. Cf. algo similar en Jn 14,3; 17,24; 12,26; donde está Jesús estarán también los suyos, en las muchas moradas de su Padre.

finitivamente, con toda la fuerza y plenitud vital de su espíritu, con aquel que le respondió sin reservas, vivió para los demás y entregó su vida por ellos al margen de todo egoísmo, y de ese modo Dios propuso como meta *su* existencia y su muerte en favor de los demás. Por ello la humanidad del *Kyrios* resucitado y elevado está tan marcada por el *pneuma,* que reúne e incorpora en sí el poder vivificador de Dios y así da vida y trae la salvación a todos los otros. Además de la paradigmática cristología, hay, pues, una diferencia cristológica-soteriológica: la nueva vida (en la provisionalidad terrena de la existencia «en Cristo» y en la plenitud definitiva «con Cristo») es su fruto y don. Más aún, está ligada a su presencia: la vida es Cristo (Flp 1,21; Gál 2,20); el Señor resucitado corporalmente es «la resurrección y la vida» (Jn 11,25; sólo mediatamente cabe afirmar lo mismo sobre el *Logos* encarnado).

3) El Señor resucitado y elevado a Dios está también de un modo nuevo, desde Dios –por medio de su nueva corporeidad– con nosotros y en el mundo (en el sentido de mundo social, subjetivo y objetivo). No ha perdido, pues, en modo alguno su *relación* específica *con el mundo,* sino que adquirió una relación más profunda, intensa y universal. Pero él no se disuelve en esta relación, sino que sigue siendo una persona intransferible. El Jesús resucitado para Dios, en lo que a él respecta, está ligado solidariamente a toda la humanidad (y a toda la creación), y está presente personalmente en ella. Su cuerpo, en efecto, que le sirvió de instrumento para abrirse intencionalmente a todos, está ya libre de los límites físico-biológicos de la existencia mortal. Por eso la *relación mundana* que mantiene Jesús resucitado no está ya *limitada* ni queda rota, sino que es ilimitada y perfecta: le compete la apertura al mundo sin restricción alguna. Su cuerpo ha pasado a ser el lugar y el instrumento de una solidaridad y comunicación sin fronteras, de una irradiación y proximidad universal, de una existencia para todos sin excepción[122]. Así brota del *Kyrios* resucitado y elevado una *dinámica y actividad* que busca unificar y salvar a la humanidad escindida y a la creación profundamente vulnerada (Col 1,20s; Ef 1,10; 2,14-16). A todos quiere englobar en el movimiento en el que su

122. Cf. sobre este aspecto E. Pousset, *Croire en la résurrection:* NRTh 106 (1974) 147-166.366-388; R. Virgoulay, *Phénoménologie du corps et théologie de la résurrection:* RevSR 54 (1980) 323-336; 55 (1981) 52-75. También es importante la idea de Karl Rahner cuando señala que la persona pierde en la muerte su corporeidad concreta mas no pasa a ser acósmica, sino omnicósmica, es decir, se abre al universo. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes,* Freiburg 1958, 19-26: «El cuerpo transfigurado parece convertirse en expresión pura de la omnimundanidad permanente de la persona transfigurada». Cf. también K. Rahner-H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch,* Freiburg [10]1976, 410s.

cuerpo glorificado (= su humanidad glorificada) participa ya plenamente: el movimiento de la vida intradivina de amor recíproco.

Los dos últimos puntos anticipan otros apartados donde analizaremos la nueva presencia y acción universal del Señor elevado.

3. *La resurrección como elevación de Jesús a la unidad permanente con Dios y a la mediación salvadora en favor de nosotros*

Decíamos que la resurrección salva definitivamente a Jesús y le cobija en la vida indestructible de Dios. Él ha alcanzado ya la meta hacia la que nosotros caminamos. Dos preguntas se imponen aquí directamente. La primera es: Jesús resucitado ¿está con Dios del mismo modo que estarán o están otras personas? ¿él es sólo nuestro precursor, el primer caso de una vida con Dios que ha superado la muerte (pero Jesús se nos sustrae en el más allá, de forma que no podemos contar con él provisionalmente, aquí y ahora)? La segunda: ¿Jesús encuentra en el misterio infinito de Dios su plenitud individual, para sí mismo y en privado, por decirlo así (como recompensa por su obediencia y servicio)? Así opinan muchos [123]. Y este planteamiento posee sin duda un valor heurístico. Está claro, en efecto, sobre el fondo de lo expuesto hasta ahora, *que la resurrección de Jesús se malentiende radicalmente* si se interpreta como mera salvación de una persona privada o como primer caso ejemplar de resurrección de los muertos. Es evidente la insuficiencia de toda consideración aislada, y sin otra cualificación, de la resurrección de Jesús.

La profesión de fe en la resurrección de Jesús exige por su propio contenido semántico una *explicación* (cristológica y soteriológica) ulterior. El nuevo testamento (y parcialmente también el credo) hace esa explicación con sus afirmaciones sobre la elevación (o ascensión) y el estar sentado a la derecha de Dios (el «señorío» de Jesús), por un lado, y sobre el despliegue de sus actividades salvíficas permanentes (intercesión por nosotros, etc.), por otro.

Es fácil ver el nexo interno de estas dos series de enunciados con el enunciado de la resurrección. La resurrección corporal significa, como señalábamos, que toda la persona queda salvada y alcanza la plenitud definitiva en la totalidad de sus relaciones. Pero lo característico de la persona de Jesús fue la relación íntima incomparable con Dios y su existencia radical para los otros (él no existió privadamente, para sí, sino totalmente para Dios y para los otros). Por tanto, si él resucitó corporalmente, ello fue posible únicamente por estar en la

123. Cf. más arriba en la Introducción del libro 2a (2).

máxima proximidad a Dios y ser constituido como mediador definitivo de la salvación; en otros términos, porque resucitó para nosotros y está *junto a Dios*. No se trata de aspectos adicionales a la resurrección de Jesús, sino de explicitaciones de su propio contenido.

a) *La resurrección como elevación de Jesús a la unidad permanente con Dios: punto de partida de la reflexión cristológica*

La acción presente del Resucitado, que se dejó sentir en los encuentros de Pascua y que posteriormente pudo y puede dejarse sentir bajo otras formas en la vida de las comunidades cristianas, sólo permitió y permite concebir la resurrección de *Jesús* como elevación al estado de comunicación directa e íntima con Dios y de participación inmediata en el propio poder de Dios. Pero esto excedía de todas las ideas corrientes de resurrección y de elevación (del justo desde su postración).

La antigua descripción del impulso desencadenante de la fe pascual con la fórmula veterotestamentaria de aparición de Dios (él «apareció») condiciona a su modo la experiencia originaria de un Jesús resucitado que sale al encuentro de los discípulos en virtud del poder vivificante de *Dios*, que le permite estar presente y encontrarse entre ellos. La experiencia pascual originaria no incluye, pues, únicamente el conocimiento de que Jesús está salvado, de que Dios mismo actuó en su vida y muerte para nuestra salvación, sino, mucho más originariamente, la convicción directa de que el fracasado ha sido elevado de un modo único y singular: hasta participar en el poder *propio de Dios* sobre el futuro y el presente[124]. Por eso hay que contar con él como el hombre futuro y presente.

Esto lo viven también, posteriormente, las comunidades cristianas. Ya la primera comunidad se reúne (¡como comunidad de Yahvé!) en el nombre de Jesús (¡un hombre!). Se dirige con su primera invocación originaria, *maranatha* «ven, Señor nuestro», al Jesús elevado, consciente de su presencia; presupone, pues, la elevación de un hombre

124. Esto es válido aunque (como dice P. Hoffmann, *Auferstehung*, en TRE IV 487) la fórmula unimembre de la resurrección más antigua «no menciona explícitamente una posición mayestática de elevación de Jesús, futura o presente, ni la relación de su resurrección con la resurrección general de los muertos». La fórmula presupone, en efecto, la «fe israelita en el poder de Dios sobre la vida y la muerte (cf. Dt 32,39)», que «encontró una expresión ejemplar en la esperanza apocalíptico-farisea de la resurrección final de los muertos» (Hoffmann, *Auferstehung*, 486), e individualiza esta esperanza general con la relación singular a Jesús. Pero esta individualización es consecuencia de una experiencia muy concreta y, en el fondo, también cristológica, que pudo citarse después en enunciados formales de elevación.

al lado de Dios, en una posición única, incluso divina, con poder salvífico[125]. Y bautiza en el nombre de *este* Señor Jesús. Si se contempla todo esto en el contexto del *shemá* (Dt 6,4: «Escucha, Israel, el Señor tu Dios es uno solo»), sólo cabe decir que todo eso resulta escandaloso para personas que saben lo que declara el *shemá* y lo que significa «el nombre». La fe cristiana en Dios gira alrededor de la persona de Jesús resucitado-elevado. La comunidad de los creyentes está vinculada a él.

Lo que se ha sentido y vivido en la fe postula luego una articulación según la diversidad de situaciones y de horizontes de comprensión. Y esto, tanto dentro de las comunidades (para corroboración mutua, celebración litúrgica y enseñanza catequética) como de cara a los no cristianos (predicación misional y apologética). De ahí la necesidad de buscar formas expresivas que se aproximen lo más adecuadamente posible al contenido de la fe pascual y puedan explicarlo de acuerdo con la situación. Esbocemos brevemente las formas de expresión más importantes.

1) En el período más remoto de las comunidades palestinas de habla aramea, la preocupación principal se centraba en el futuro, dentro de una alta tensión escatológica. En un futuro que se creía muy próximo, donde el Jesús resucitado vendría de Dios (del cielo), se aparecería a todos los hombres e instauraría el reinado eterno de Dios. Ahora bien, sólo hay en el mundo mental del judaísmo de la época un personaje salvador escatológico, que permanece en el cielo y ejercerá en el futuro la función de juez y salvador: el *Hijo del Hombre* de la expectativa apocalíptica (Dan 7,9s.13s; Hen et. 46; 62,5-14; 69,26-29). Por eso las comunidades de habla aramea recurrieron a esta imagen –utilizada quizá por el propio Jesús– sobre la intervención del Hijo del Hombre venido del cielo al final de los tiempos, para aplicarla al Jesús elevado (identificando, pues, a ambos); de este modo pudieron emplear un lenguaje inteligible para los oyentes judíos: el Crucificado es el Salvador definitivo, que está en Dios y se manifestará al mundo *en el futuro*. Una prueba de esta perspectiva son, por ejemplo, las palabras sobre el Hijo del Hombre contenidas en un segundo «estrato de interpretación teológica»[126] de la fuente de los *logia*, o el esquema de predicación misional helenístico-judeocristiana asumido en 1 Tes 1,9s[127]. Aquí se expresa la excepción cristológica con claridad: sólo

125. Cf. más arriba cap. 2,II.1a en la nota 83-85.

126. H. Schürmann, *Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redenquelle*, en R. Pesch-R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn. Festschrift A. Vögtle*, Freiburg 1975, 124-147, aquí 146, nota 199.

127. Cf. G. Friedrich, *Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen. 1 Thess 1,9s:* ThZ

el Jesús resucitado y elevado al cielo es constituido Hijo del Hombre y Salvador. En realidad, la idea del Hijo del Hombre (ininteligible fuera de Palestina) era idónea para expresar el futuro del Jesús elevado, pero no tanto su soberanía y poder *actual*.

2) Esto último se logró mucho mejor concibiendo la resurrección y elevación de Jesús como *entronización* del soberano mesiánico: Jesús es el Mesías-rey davídico, ahora ya Señor del mundo y que posee como tal una relevancia inmediata para el presente. Esta visión tuvo dos puntos de apoyo: la inscripción de la cruz (ajusticiamiento de Jesús como falso Mesías), que ahora podía entenderse en sentido positivo (Dios lo ha constituido y proclamado verdadero Mesías, resucitándole)[128], y algunos textos bíblicos interpretados en sentido mesiánico, como Sal 2,7 (Yahvé dice al rey en la fiesta de entronización: Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado) o el Sal 110,1 «Dice el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha»[129]. Por eso se pudo afirmar en el marco de esta metáfora de entronización: Dios ha constituido *Mesías* al Jesús crucificado y rechazado, resucitándole (Mesías = Cristo: Hech 2,36; cf. 5,31), y en este sentido (estatuto mesiánico) «hecho» o constituido *Hijo de Dios* (Rom 1,4; Hech 13,30.33) o el *Señor* (= *Kyrios:* Hech 2,36; Flp 2,11; Rom 10,9; 14,9), y él, en consecuencia, comparte el trono de Dios mismo[130].

21 (1965) 502-516; J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976, 32-41, y Hoffmann, *Auferstehung*, 488, muestran que detrás de 1 Tes 1,10 está la primitiva cristología palestina del Hijo del Hombre», en el contexto helenístico, el «Hijo del Hombre», término ininteligible, pasa a ser el «Hijo de Dios». En perfecta correspondencia con esto, la parusía del Hijo del Hombre se convierte en Pablo en la parusía del *Kyrios* (1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; Flp 4,5 y *passim*). Sobre el tema cf. también más arriba cap. 2,II.1a en nota 86 y cap. 3,V.1c con nota 223, y más abajo, en este capítulo 5,IV.3a.

128. El título Mesías/Cristo sufrió así una reinterpretación específicamente cristiana: el Mesías crucificado (y resucitado). Los títulos cristológicos, al transferirse a Jesús y subsumir así su historia junto con la cruz y la resurrección, modifican su significado tradicional desde la realidad de Jesús. Los títulos reciben su sentido de Jesús, no a la inversa.

129. Conviene subrayar expresamente que Sal 110,1 no dio origen a la idea y a la creencia de la sublimación presente y del puesto mayestático de Jesús. La resurrección de Jesús fue interpretada desde los primeros tiempos como elevación al cielo y glorificación, y la influencia de Sal 110,1 (y de la idea de entronización en general) es de fecha posterior a las formulaciones más antiguas de esta fe. Cf. Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns*, en Id., *Aufsätze zum NT*, München 1965, 141-198, especialmente 162-175; también J. Dupont, *'Assis à la droite de Dieu'. L'interprétation du Ps 110,1 dans le NT*, en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur le résurrection de Jésus*, Ciudad del Vaticano 1974, 340-422. W. Grundmann, *istemi*, en ThWNT II (1964) 649, supone que la elevación (un dato originario de la cristología del cristianismo primitivo) está primero bajo la influencia de la imagen del Hijo del Hombre presente ante Dios (Hen et 49,2ss; cf. Dan 7,10-13); y después se interpretó a otro nivel bajo la influencia de la demostración bíblica de Sal 110.

130. Ocupar el trono es el privilegio especial del rey y un símil del poder soberano. Si en los salmos de entronización el rey se puede sentar a la derecha de Yahvé, hay que entenderlo muy concretamente: el trono del rey y la sala del trono estaban adosados a la

De este modo, en lugar de hablar de la nueva vida de Jesús en Dios –con apoyo en Sal 110,1– se dice metafóricamente que *se sienta a la derecha de Dios* (por ejemplo Hech 2,33; 5,31; Rom 8,34; Ef 1,20s; 1 Pe 3,22; Heb 1,3; Mc 16,19). Esto venía a subrayar la diferencia entre el Jesús elevado y todos los otros personajes. Según la concepción judía, en efecto, el lugar de los mártires glorificados, por ejemplo, es la *proximidad* del trono (= símbolo de la majestad soberana) de Dios; las almas de los justos fallecidos son custodiadas *debajo del* trono; y el ejército de ángeles *rodea* el trono[131]. Pero la derecha de Dios es el símbolo del poder divino y la dimensión de máximo honor (el puesto a la derecha de un soberano se reserva al lugarteniente o al representante general, que ejerce su cargo como función de la voluntad del soberano mismo y está investido de todo poder y autoridad). El sentarse a la derecha de Dios es, dentro del pensamiento judío, lo supremo y último que se puede decir de un ser que no se identifica con Dios. Si Jesús, pues, –que ya en vida terrena había actuado como si hiciera las veces de Dios– se sienta ahora a la derecha de Dios, es porque está mucho más próximo a él que todos los otros, ocupa la misma posición de Dios y participa de su gloria *(doxa)*, de su omnipotencia y de su gobierno del mundo. Por eso las palabras que pronunció en la tierra poseen una autoridad absoluta. De ahí que al Elevado se le ha dado ya ahora «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18b; cf. 11,27 par; reconocimiento de su omnipotencia divina también en Flp 3,20s; Col 1,15ss). No se rompe así la identidad de Dios ni se destruye la humanidad de Jesucristo (Dios está tan seguro de sí que puede otorgar un puesto a otro a su lado; puede elevarlo a su altura). El alcance *cósmico* de esta soberanía actual del Jesús elevado pudo expresarse en fórmula breve y exacta en el mundo helenístico con la exclamación cúltica «Jesucristo es Señor» (Flp 2,11; 1 Cor 12,3). [Hay que recordar también aquí la idea de la subida del Resucitado al cielo, sobre todos los cielos, y la concepción

Si en los salmos de entronización el rey se puede sentar a la derecha de Yahvé, hay que entenderlo muy concretamente: el trono del rey y la sala del trono estaban adosados a la parte meridional del templo; el rey se sentaba, pues, a la derecha de Yahvé (presente en el templo); cf. W. Grundmann, *déxios*, en ThWNT II (1935) 38, nota 9.

131. Cf. O. Schmitz, *thronos*, ThWNT III (1938) 164; allí también la indicación de que sólo el lenguaje metafórico (¿quizá sólo poscristiano?) de Hen et conoce el estar sentado del Mesías (hijo del hombre) en el trono de la gloria divina. Según Grundamnn, ThWNT II 39, la antigua sinagoga refiere, sorprendentemente, el Sal 110 a Abrahán; sólo después de 250 d.C. comienza a imponerse la alusión al Mesías, concretamente en pugna con la interpretación de la referencia a Abrahán: «En el futuro Dios hará sentarse al rey, al Mesías, a su derecha, y a Abrahán a su izquierda, y el rostro de Abrahán se sonrojará, y él preguntará a Dios: ¿Mi descendiente se sienta a la derecha y yo a la izquierda? Y Dios le tranquilizará diciendo: Tu descendiente a mi derecha y yo a tu derecha» (Midr Sal 18,29 79a). Un bello ejemplo del fino humor judío.

específicamente lucana de la ascensión después de 40 días; analizaremos este punto en b).]

3) Pronto resultó insuficiente una idea de entronización indiferenciada y aislada, porque podía sugerir un doble malentendido *ad-opcionista*[132]: por una parte, la idea de que Jesús fue promovido a Mesías, Hijo de Dios y Señor en virtud de la resurrección, cuando nada de eso era en su vida terrena y al morir en cruz (de suerte que Dios no «estaba en Cristo»); por otra, fue simplemente acogido como Hijo (adoptivo) (Israel, el rey y el hombre justo podían ser considerados como hijos de Dios, unidos especialmente a él[133], y nosotros somos aceptados como hijos de Dios por creer en Jesucristo[134]). Pero ¿no es Jesús el Hijo único de Dios? (¿Y no lo había sido ya en su vida terrena, antes de Pascua?)

Ante tales preguntas podían (y pueden) ser esclarecedores algunos puntos de la trayectoria terrena de Jesús: Jesús era Mesías e Hijo de Dios ya desde el comienzo de su actividad pública en virtud de la misión mesiánica otorgada por el Espíritu (cf. la voz de Dios en el bautismo y en la transfiguración Mc 1,9-11; 9,2-10) y también en la cruz (cf. la confesión del centurión romano en Mc 15,39), ya desde el comienzo de su vida terrena (cf. los evangelios tardíos de la infancia Lc 1,26-38.54s.69; 2,11.25-35; Mt 1,18-25).

4) Pero cuando las creyentes empezaron a preguntar, no sólo por el futuro, el presente y el pasado de Jesús, sino también por su procedencia de Dios, de dónde venía (y, en período posneotestamentario, por la naturaleza esencial de Jesús), fue preciso recurrir a otras imágenes y categorías; sobre todo, a un concepto de hijo de Dios diferente. Ya Pablo afirma que, en un momento histórico que afectaba a todos los hombres (la «plenitud de los tiempos»), «Dios envió a su Hijo» para que pusiera fin a las antiguas relaciones de poder (sometidas a la ley, al pecado, a los poderes y a la muerte) e inaugurase la nueva era de libertad, «otorgándonos la categoría de hijos» (Gál 4,4s; cf. Rom 8,3s). Pablo ofrece, pues, ya claramente una cristología que intenta concebir todo el acontecimiento de Jesús con arreglo al modelo

132. Parece que este malentendido se introdujo muy pronto. Se advierte claramente durante el siglo II entre los ebionitas judeocristianos y en el siglo III entre los adopcionistas (monarquianos dinámicos) pagano-cristianos, y alcanza desde estos últimos hasta los arrianos del siglo IV.

133. Cf. Ex 4,22s; Os 11,1; Jer 31,9 (Israel); 2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27s; 110,1 (el rey davídico); 1 Crón 17,13 y eventualmente 4 QpDan A^{a} (el futuro Mesías davídico); Eclo 4,10; Sab 2,10-20; 5,1-5 (el único hombre religioso o justo).

134. Cf. Gál 4,4ss; Rom 8,15ss; 1 Jn 3,1s.

de la especulación sapiencial helenístico-judía[135]; en tal modelo, la Sabiduría preexiste a la creación del mundo y comparte el trono con Dios (cf. Prov 8,22-31; Eclo 24,3; Sab 8,3;9,4), y luego es «enviada» para traer conocimiento, vida y salvación a los hombres. Sin desarrollar explícitamente el tema ni inferir otras consecuencias de él (como hace más tarde Col 1,15-17 o Heb 1,2-3), Pablo considera como punto de partida del *envío del Hijo* su ser eterno en Dios. A la luz de este concepto nuevo de Hijo (preexistente), también los asertos prepaulinos sobre la entronización pascual de Jesús como Mesías e Hijo adquieren un sentido totalmente nuevo (cf. por ejemplo Rom 1,3s) (algo análogo cabe decir sobre el concepto de Mesías-Hijo en los textos premarcanos: ya Mc interpreta la voz celestial en la perícopa del bautismo como una confirmación divina de la filiación singular de Jesús en el sentido de su epifanía-cristología).

Pablo encontró ya esta perspectiva en un himno prepaulino a Cristo, helenístico-judeocristiano: Flp 2,6-11. El himno interpreta la trayectoria de Jesús partiendo del modelo conocido abajamiento-elevación (cf. también Heb 1,3;7,26), pero supone –en una especie de «intuición litúrgica»[136]– que ese camino empieza en la *preexistencia divina*. Esa afirmación de la preexistencia no pasa de ser un oscuro presentimiento: «el que tenía condición divina» no tiene aún nombre, y su relación con Dios queda sin definir. «Ambos puntos extremos, la imposición del nombre y la relación con Dios Padre, constituyen la culminación del himno»[137]. Jesús aparece colocado en la máxima proximidad al Padre y recibe el nombre superior a todo nombre, el nombre de Dios (Yahvé) mismo (*Kyrios),* para que ante él se doble toda rodilla «para gloria de Dios Padre» (Flp 2,10s). Esta *aplicación del nombre veterotestamentario de Dios, Kyrios,* a Jesús elevado aparece también en otros pasajes (por ejemplo 1 Cor 1,2; 12,3; Rom 10,9; 14,9; Hech 2,21). La elevación de Jesús da origen a este proceso. Es un indicio más de que la experiencia inicial, y más tarde la experiencia comunitaria, del Resucitado elevado al modo de ser de Dios dio el impulso decisivo a la reflexión cristológica (y trinitaria) posterior.

Lo que en Flp 2,6s era una oscura intuición aparece desarrollado expresamente en el prólogo del evangelio de Juan. El preexistente tiene ahora un nombre (*Logos* = Palabra; Hijo), y su relación con el Padre aparece expuesta conceptualmente: lo que se presenta a los hombres en el Jesús de Nazaret histórico es el *Logos-Hijo preexistente*

135. Cf. E. Schweizer, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der «Sendungsformel»:* ZNW 57 (1966) 199-210, aquí 207s; G. Schneider, *Christologische Präxistenzaussagen im NT:* IkaZ 6 (1977) 21-30.
136. F. J. Schierse, *Christologie,* Düsseldorf 1979, 92.
137. *Loc. cit.,* 90.

del Padre; el Logos está desde siempre «junto a Dios» y él mismo es divino (Jn 1,1); actúa en la creación desde el principio, pero los hombres no le conocen ni le reciben; él y ningún otro «se hizo carne en Jesús de Nazaret y ha plantado entre nosotros, los hombres, su tienda», la tienda de la presencia (*shekinah*) (Jn 1,14). También esta visión de la comunidad creyente procede de la experiencia del Resucitado y de su acción: el *Elevado* –en cruz y en la gloria de Dios al mismo tiempo– (Jn 3,14; 8,28; 12,32.34) «atrae a todos hacia sí» (Jn 12,32), para que vean por la fe –desde Pascua– la gloria que le había dado el Padre antes que el mundo existiera (Jn 17,5.24). Por eso él es la vida y la luz (agua, pan, vino, buen pastor) del mundo. La noción juánica de Hijo tiene, pues, raíces profundas: no deriva ya de la entronización mesiánica pascual (en el Espíritu) ni del don mesiánico del espíritu otorgado al Jesús prepascual; se basa más bien en la relación pretemporal del Logos-Hijo con Dios[138], que por su esencia es «espíritu» (= *pneuma*) (Jn 4,24) y al que entrega de nuevo su espíritu levantado en la cruz (Jn 19,30) para ser, como Hijo glorificado y unido en el espíritu con el Padre, la fuente misma del espíritu y de la nueva vida de sus discípulos (Jn 20,22; cf. 3,24; 7,39; 14,26; 15,26; 16,13).

Conviene aclarar esta *trayectoria del conocimiento cristológico:* sólo desde la fe pascual (fe en la elevación de la humanidad de Jesús al poder divino) se llegó gradualmente a la creencia de la *encarnación* del hijo eterno de Dios, que está desde siempre al lado, «a la derecha», del Padre[139] y llega a ser en Pascua, según su humanidad, lo que ya era siempre según su divinidad, de suerte que su humanidad no sólo posee una significación pasajera, sino permanente[140]. Las «apariciones» del Resucitado y la acción del Elevado son el *fundamento cognitivo* del sentido salvífico y de la divinidad del Jesús terreno. Pero el orden de los hechos y de la historia está en una relación inversa con este orden de conocimiento. En efecto, el *fundamento de la po-*

138. La idea helenístico-judía de la sabiduría preexistente, que se sienta en su trono junto a Dios (Sab 9,4) y ejerce la función mediadora en la creación y en la revelación (por ejemplo Prov 8,22-31; Eclo 1,1-9; 24,3-34), pasó a significar la procedencia divina de Jesucristo y su relación con el Padre. En lugar de la sabiduría, se habla ahora de *logos* y de Hijo. Ya Filón de Alejandría (alrededor de 13 a.C. a 45 d.C.), combinando la doctrina sapiencial judía con la idea helenística del *logos*, llamó a la sabiduría *logos* e hijo.

139. De ahí que la fe pascual posibilitara asimismo la profesión de fe trinitaria. No en vano el Resucitado, al que «se ha dado todo poder en el cielo y en la tierra», se presenta justamente en un texto de resurrección (Mt 28,16-20) como «el hijo» en comunión con el Padre y el Espíritu.

140. Significativo en este punto Chr. Schönborn, *«Gott will für ewig Mensch bleiben». Anmerkungen zur Auslegungsgeschichte des Glaubensartikels «Sedet ad dexteram Patris»:* IkaZ 13 (1984) 1-13.

sibilidad y realidad de la resurrección y elevación de Jesús es que «Dios estaba en Cristo» (2 Cor 5,19); por tanto, la encarnación del Hijo eterno en el hombre Jesús.

En virtud de esta inversión óptica, la resurrección (y elevación) puede considerarse luego como consecuencia lógica de la encarnación divina (y del abajamiento hasta la muerte).

Ambos modos de consideración pueden resumirse también así: la relación humana del Jesús terreno con el Padre *(Abba)* fue subsumida definitivamente, mediante la elevación de Jesús, en la relación divina intratrinitaria del Padre con su Hijo eterno (igual a él[141]), porque –y esto sólo se puede saber y decir desde la Pascua– ya había sido subsumida antes de Pascua en *esta* relación intratrinitaria. En efecto, la relación intratrinitaria del Hijo con el Padre se insertó en esta relación humana del hombre Jesús, muerto y elevado definitivamente, con el Padre —y esto se puede conocer y decir precisamente desde la perspectiva de Pascua—.

Sólo en este nivel de reflexión hay que hablar de modo ineludible y, al mismo tiempo, inequívoco de la *autorresurrección* de Jesús como encarnación del Hijo de Dios. El evangelio de Juan insinúa ese lenguaje: «yo poseo el pleno poder para entregar mi vida y recuperarla de nuevo» (Jn 10,18); pero podría entenderse la «recuperación» en el sentido de una acogida por el Padre. Ignacio de Antioquía (alrededor de 110 d.C.) habla por primera vez, sin género de duda, de una autorresurrección de Jesucristo por su propia virtud (divina); y los padres de la Iglesia le siguen en este punto[142].

Hemos esbozado la evolución desde la cristología de la elevación a la cristología del envío y de la encarnación, evolución que se realizó ya en el cristianismo primitivo (y no sólo en la historia de los dogmas de la Iglesia antigua). Esa evolución supuso una reflexión profunda sobre *las relaciones entre Jesús y Dios*. Se trata de unas relaciones de extrema unidad dentro de la diferencia. Se resumen en un nuevo concepto de Hijo de Dios: un Hijo de Dios preexistente, «unigénito» (credo apostólico) o «de la misma naturaleza» y esencia (credo de Nicea y de Constantinopla). Este Hijo de Dios emprende el camino del abajamiento, se encarna en el hombre Jesús de Nazaret, se solidariza en él con los que sufren y con los pequeños y, sobre todo, con los pecadores en el abatimiento extremo de la cruz. Jesús realiza

141. En este mismo sentido, posteriormente, la especificación decisiva del concilio de Nicea (325) en términos metafísicos; cf. DS 125.

142. Cf. Ignacio de Antioquía, *Esmir* 2; para los padres de la Iglesia, por ejemplo Atanasio, *De inc* 31 (PG 25,149), y posteriormente el neocalcedonista Leoncio de Jerusalén, *Adv. Nest* 1,19 (PG 86,1473C-1475D). El sínodo regional de Toledo formula el año 675, en la misma línea: *virtute propria sua suscitatus e sepulchro surrexit* (DS 539).

humanamente, en su pasión y muerte, el autoabajamiento del Hijo de Dios y pasa a ser, en extrema consecuencia, el hombre que responde y se ajusta y *conforma* al *autoabajamiento de Dios*[143]. Por eso este hombre Jesús, humillado, es asumido desde el abismo y la alienación extrema de la muerte y es elevado a la soberanía y comunión de Dios: la relación del Hijo con el Padre. La resurrección y elevación constituyen también el ingreso de la *humanidad* de Jesucristo en la gloria del Padre, que el Hijo poseía ya antes de la creación del mundo (Jn 17,5). Pero justamente así es la manifestación de la humillación del Hijo de Dios hasta la cruz, donde se iba a acreditar su divinidad.

b) *La elevación del Crucificado a señor y auxiliador nuestro: actividad soteriológica del Resucitado*

Abordemos el otro lado de la cuestión: *la relación del Resucitado y elevado con nosotros*. Se puede resumir, recurriendo de nuevo a la profesión de fe apostólica, en la frase: Jesús es «nuestro Señor». Por el hecho de haber sido degradado a tal posición, el Jesús terreno se sitúa también como hombre al lado de Dios –sin dejar de ser hombre y de estar al lado de los hombres, participa en la gloria y el poder de Dios y se nos presenta así, ante toda la humanidad y ante el cosmos, como «nuestro Señor». En condición de tal, él quiere determinar nuestra vida y nuestra muerte: «Porque Cristo resucitó y volvió a la vida para ser el Señor de muertos y vivos» (Rom 14,9). Hay que hablar, pues, de la actividad del Elevado en nosotros. Este carácter activo del Resucitado no se distingue ya por la obra vivificadora y elevadora de Dios en él (que tiene carácter pasivo), sino por la *actividad del Elevado* como señor y auxiliador[144]. Debemos analizar especialmente tres momentos:

1) *El poder y el señorío del Crucificado elevado*. ¿Qué señorío y qué poder es ése si el Señor no es otro que el Crucificado? ¿«La cruz es el trono del redentor, desde la cruz reina el hijo de Dios»? (antiguo himno cristiano, *Vexilla regis prodeunt)*[145]. ¿Qué significa que el humillado sea el Elevado y el Señor? No significa, evidentemente, que él cambie el papel, que «invierta el juego» y se sume a aquellos que contribuyeron a su humillación extrema, para hacerlos expiar y sentir esa misma humillación, o –como continúan los men-

143. Cf. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1,332ss.

144. Algo similar afirma R. Virgoulay, *Phénomenologie* (cf. nota 122): RevSR 55 (1981) 63s.

145. Así dice el himno *Vexilla regis prodeunt*, de Venancio Fortunato (569); algo similar ya Tertuliano, *Adv. Marc* III 19.

cionados salmos de entronización– para destruir «con cetro de hierro y hacer añicos como cacerolas a sus enemigos» (Sal 2,9; cf. 110,5s). Significa que este Señor sabe lo que es el sufrimiento (miseria, degradación, vergüenza, abandono, necesidad y muerte), porque lo saboreó hasta el fondo, lo sobrellevó y soportó con un amor inextinguible. Es decir, el que fue llagado, aquel que no quiso elevarse sobre los otros ni estar arriba, sino que se bajó para estar con los humildes y los pecadores, el que prefirió sufrir a causar sufrimiento a nadie... éste es el Señor. Y su reinado lleva siempre la marca de su amor, de su autoalienación y de su apuesta por los otros.

El Jesús *terreno* no vivió para complacerse a sí mismo (Flp 2,3-6; Rom 15,2s); vivió para los otros y –«nadie tiene mayor amor»– dio su vida por ellos (Jn 15,13; Rom 5,6-8). Esto marca también la soberanía del Jesús elevado. El Jesús terreno había dicho: no seáis como los señores del mundo; el que quiera ser grande y el primero entre vosotros, sea el último y el servidor y esclavo de todos (Mc 10,44). Y Jesús practicó esto mismo hasta el fin. Pero una vez que el esclavo ha sido *elevado,* no anula su servicio de esclavo para volver a ser el señor mayestático. El Señor elevado sigue siendo el esclavo que renuncia a toda demostración de fuerza, elige el último puesto, el menos aparente y –en este ocultamiento– sirve a todos. Él es el *siervo de la vida*. No es el Señor para su propio beneficio, sino en favor de todos.

Las categorías de poder y soberanía sufren de ese modo una *inversión radical* y una redefinición decisiva. El concepto de *poder* suele designar la capacidad para influir en otros dentro de una determinada esfera (de poder) conforme a la propia voluntad, de tal suerte que no pueden escapar a esa influencia. Y la soberanía designa el ejercicio de tal poder (independientemente de que sea justo o egocéntrico y represivo). En este sentido el Crucificado resucitado y elevado no posee ningún poder ni señorío. Es posible escapar a su influencia y rehusarla. Es verdad que él no es impotente ante los otros hombres y ante el mundo. Pero su poder es de otro género. Es el poder del amor que se despoja y entrega, que no obliga por la fuerza ni esclaviza, sino que se retrae –impotente en apariencia–, deja libre al otro y que se haga valer, pero al mismo tiempo le busca y solicita un «sí», una respuesta libre. Este *poder paradójico* (que, oculto bajo su contrario, la extrema impotencia, procede desde abajo, precisamente como amor), sólo prevalece si los otros se abren a él libremente (y así comienzan a ser para los otros). Y sin embargo, este poder paradójicamente posee –precisamente en virtud de su renuncia a la autoimposición y de su apuesta por los otros– una fuerza persuasiva peculiar, un fuerte carácter vinculante y un poderío interno. El poder del Je-

sucristo crucificado y elevado es el «amor que busca»[146]. El Señor terreno y elevado (y en él, Dios mismo) adquiere en la impotencia del ser para los otros un poder y un espacio en el mundo. Su poder es el poder de una oferta liberadora, el poder del ruego[147] y de la invitación a la reconciliación con Dios y con los otros. El Señor elevado se ofrece con este poderío interno –que cabe ignorar y rechazar– de su amor solidario y extremo. Él nos «ruega» por medio de sus testigos: «reconciliaos con Dios» y entre vosotros (2 Cor 5,20); e «insta» a los conquistados por él a llevar una vida semejante en favor de los demás (2 Cor 5,14). Hay que examinar en qué consiste esta práctica de vida cristiana, este seguimiento pospascual del Crucificado.

2) *La mediación salvífica universal del Señor elevado*. Conviene especificar mejor lo que constituye el centro y paradigma de la fe cristiana. Es de importancia fundamental ver que la elevación del Crucificado a la condición de Señor nuestro y del universo no se limita a establecer el amor desinteresado y solidario a los otros como criterio y medida de toda la humanidad. Este aspecto ha quedado ya claro. Y puede expresarse ahora del siguiente modo: la afirmación y el testimonio de la constitución de Jesús como Señor coloca a toda la humanidad ante el postulado de que la conducta solidaria de Jesús de Nazaret representa la verdad y el sentido de su propia vida: sólo ese amor permanece (un amor que se solidariza con los de abajo, que se pone de parte de los pobres), y sólo lo que se hace en virtud de ese amor tiene una consistencia perpetua (1 Cor 13,8). Pero hay que decir algo más: la entrega liberadora de Jesús, en virtud de su elevación no sólo adquiere un *valor* universal, sino que se convierte –más fundamentalmente aún– en la *presencia* y la *acción* universal. La función salvífica prepascual se ha transformado en una función actualizadora del Señor elevado sobre la comunidad y el mundo.

El Jesús elevado no permanece inactivo, no se toma descanso. En lugar de retirarse a un bien ganado reposo, se dedica a una «actividad desbordante al lado de aquel que no duerme ni se amodorra»[148]. Su humanidad comparte definitivamente las propiedades del Dios trino («comunicación de idiomas»); por eso es fuente de vida y recreador. Y esto, sin alejarse del mundo, dedicado a él al estilo de Dios, con la máxima intensidad y en todas sus dimensiones. Dondequiera que Dios está presente y actúa, allí está Jesucristo, y todo se hace por medio de él.

146. Tal es la acertada formulación de K. Lehmann, *Das Geheimnis von Christi Himmelfahrt:* Lebendige Seelsorge 34 (1983) 24-29, aquí 26.

147. Cf. E. Jüngel, *Die Autorität des bittenden Christus*, en Id., *Unterwegs zur Sache*, München 1972, 179-188. Cf. también en este cap. 5,II.2c, nota 57.

148. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 2, Tübingen 1979, 321; cf. 332s.

Hemos analizado antes la corporeidad del Resucitado abierta a todos y a través de la cual él se comunica con *todos* los hombres, no sólo intencionadamente (como el Jesús terreno), sino *de modo real*. Jesús, al «irse» (Jn 14,3; 16,7ss), asumió una nueva relación con todos. La acción del espíritu de Dios en él (y la participación en el poder vivificador de Dios) superó las barreras de su corporeidad terrena y él es definitivamente el que está poseído por el espíritu de Dios (1 Cor 15,44) y se ha convertido en el hombre-*pneuma*, que a su vez vivifica y libera (1 Cor 15,45 y 2 Cor 3,1.17s). Así, pues, Jesús resucitado y elevado se ha aproximado al mundo *entero*. Él actúa con su amor reconciliador y animador, ofrecido a todos. Es, como veíamos, la autopromesa de Dios irrevocable e insuperable hecha a todos los hombres; la palabra de Dios, que hace lo que dice, y al final no volverá al Padre de vacío (Is 55,11).

Todo esto significa, por lo pronto, que la humanidad elevada de Jesús representa inexorablemente la apertura gratuita y benevolente de Dios hacia nosotros. La oferta de la amistad «está ahí». Y esta apertura de Dios a nosotros tiene *su* propia figura: la figura del crucificado resucitado con los brazos extendidos. Él es la mano tendida y ofrecida de Dios, que nos invita. Pero todo esto significa algo más: el Crucificado y Resucitado nos sale al paso con su amor. Toma activamente de la mano a aquellos que se dejan rogar e invitar (como ilustra la representación de la *anástasis* en muchos cuadros)[149], los rescata del poder de las tinieblas (cf. Col 1,13) y los introduce en una nueva vida (cf. Jn 12,32; Col 3,1ss), ahora provisionalmente y un día plenamente.

El Señor resucitado *influye*, pues, en *nuestra resurrección* de la muerte y esto en un *doble sentido*: por una parte, realiza nuestra resurrección de la «muerte» que es la pérdida de Dios y la existencia alejada de Dios, de sus criaturas y de nosotros mismos («pecado»); realiza, pues, nuestra conciliación, nuestra justificación (ser aceptados y recibidos radicalmente por Dios) y nuestra santificación (nueva vida, como consecuencia de lo anterior) *ya aquí y ahora*. El Señor resucitado realiza, por otra parte, nuestra futura resurrección de la muerte física

149. El tema posneotestamentario del descenso de Cristo al reino de los muertos, que fue acogido como uno de los últimos temas en el credo de los apóstoles, ofreció el material básico para la representación plástica de la resurrección de Jesús en el arte bizantino y de la iglesia oriental. Expresa allí el triunfo del Crucificado resucitado sobre el poder de la muerte (representada en la figura mitológica de Hades ya vencido y en las puertas franqueadas del inframundo), y el rescate de los justos fallecidos en el tiempo anterior. Pero la fuerza expresiva de la representación puede llegar mucho más lejos: el Resucitado, tomando de la mano a Adán, ilustra con viveza el acto redentor en general: el nuevo Adán, guía y dador de vida, salva al antiguo Adán (el hombre viejo) y le lleva de la muerte, en sus múltiples figuras, a la nueva vida («en Cristo»), ya aquí y hoy. Sobre la evolución del icono de la *anástasis*, cf. R. Lange, *Die Auferstehung*, Recklinghausen 1966.

e integral, realiza por tanto nuestra salvación definitiva, nuestra resurrección corporal y nuestro perfeccionamiento *en el futuro*. Ya el nuevo testamento habla de esta doble «resurrección» (y liberación) ahora y en el futuro: por ejemplo, Lc 15,24; Jn 5,24; 1 Jn 3,14; Rom 5,6-11; 6,5s; 13,11; Ef 5,14. Hemos visto que en ambos casos, en el caso de los pecadores y en el caso de la muerte, lo rígido y cerrado es despertado por pura gracia y amor, a una nueva vida. La justificación del hombre pecador por gracia y en la fe ha resultado ser, así, un signo e inicio de la resurrección de los muertos[150]. La escolástica medieval intentó precisar esta realidad conceptualmente. Así la humanidad resucitada y elevada de Jesús es, según Tomás de Aquino, la verdadera «causa» de esta doble resurrección. Y no sólo la causa meramente ejemplar (modelo y prenda, la fianza), sino también causa cuasi instrumental (se podría decir: el mediador personal)[151]. Dios, la fuente de la vida (Sal 36,10; Jn 5,21) necesita del hombre elevado, Jesucristo, para realizar nuestra nueva vida y nuestra salvación (en el doble sentido mencionado de la gracia y la gloria), comunicándole una vida sobreabundante. En otros términos, el Hijo de Dios realiza esta salvación por medio de su humanidad entregada a la muerte y elevada (cf. Jn 5,21 con 7,38s).

El nuevo testamento habla en fórmulas muy variadas sobre este significado redentor de la resurrección. He aquí algunos ejemplos. La piedra desechada (y que sigue siendo desechada) por los constructores de este mundo pasa a ser la «piedra angular» del nuevo edificio cósmico; en él y en ningún otro está la salvación, ya que no se ha dado a los seres humanos ningún otro nombre «para salvarse» (Hech 4,11s). Dios sentó a su derecha al Crucificado «como Señor y Salvador, para otorgar la conversión y el perdón de los pecados» (Hech 5,31; cf. 26, 18; Lc 24,47; Jn 20,22s). De ese modo aquel «que murió por todos» fue «resucitado» y elevado para todos (2 Cor 5,15). Y «sin la resurrección», su muerte en la cruz «no hubiera sido un suceso salvífico»[152]. Su entrega a la muerte sólo resulta para nosotros la oferta real

150. Cf. más arriba en este cap. 5,II.3a, nota 70.

151. Tomás de Aquino, *STh III q.56 a.1,* concibe la resurrección corporal de Jesús como *causa exemplaris* y, al mismo tiempo, *causa efficiens* (que actúa cuasi instrumentalmente por la fuerza de la divinidad) de nuestra futura resurrección corporal. En el siguiente a.2 muestra con textos bíblicos (tales como Rom 4,25 y 6,4) que la resurrección corporal de Jesús debe interpretarse, además, como causa eficiente (instrumental) de nuestra resurrección «espiritual», es decir, de la acción actual de la gracia (perdón, justificación, vida nueva) en nosotros. Cf. también en este sentido M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/2, 1882, Freiburg ²1954, 259.

152. G. Delling, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus,* en W. Marxsen y otros, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus,* Gütersloh 1966, 65-90, aquí 85. En este sentido, pues, hay

de reconciliación (2 Cor 5,18s) y justificación efectiva (Rom 4,25; cf. 1 Cor 15, 17s) gracias a su resurrección. De ese modo el hombre muerto y elevado, Jesucristo, es «para todos los que le obedecen el autor de la salvación eterna» (Heb 5,9), el «mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 2,5s). En él, primicia, representante y garante de la nueva humanidad, todos alcanzan la vida (1 Cor 15,22; Flp 3,21) y su resurrección constituye ya el nuevo estilo de vida de sus amigos (Rom 6,4). Él es «nuestra vida», que «está oculta en Dios» pero que «se manifestará» un día (Col 3,4). Es, entretanto, no sólo pionero y «guía de la vida» (Hech 3,15), sino el camino mismo (Jn 14,6), el dispensador de la vida y de la libertad por su espíritu (1 Cor 15,45b; 2 Cor 3,17).

Pero, dado que el Jesús elevado es el mismo que el Jesús terreno, los evangelios, especialmente Juan, pueden trazar así su camino terreno, transitable para nosotros o, a la inversa, pueden ilustrar en este camino terreno la acción salvífica actual del Jesús elevado: él es «el camino, la luz, el pan de vida, el buen pastor, la verdadera vid, la resurrección y la vida» para el mundo entero. El que se une a él, al Jesús terreno, crucificado y elevado, encuentra la integridad y plenitud de la vida. Todo el que invoca y confiesa el nombre del Señor resucitado será salvado (Rom 10,9.12s); pero invocar y confesar al Señor implica transparentar en la propia vida su manera específica de ser señor: vivir como Jesucristo, no para sí mismo, sino para el otro (y así, para el Señor) (Flp 2,3-6; Rom 15,1ss; 14,7s; cf. Mt 7,21).

El nuevo testamento hace constar que Jesús, que vivió en su vida terrena desde Dios y para Dios y vivió así para los demás, hace otro tanto como Señor resucitado y elevado: «su vivir en el futuro es un vivir para Dios» (Rom 6,10) y por eso, para nosotros. Él, en efecto, sigue siendo *nuestro representante ante Dios,* que nos reserva y guarda un puesto[153]. Expresado metafóricamente, él «intercede en todo momento por nosotros ante Dios» (Rom 8,34; Heb 7,25; 9,24) y es «nuestro abogado (o intercesor) ante el Padre» (1 Jn 2,1), que acude a ayudarnos cuando –atenidos a nosotros mismos– no podríamos esperar la absolución, la readmisión, la salvación de la muerte y la acogida en la comunión de Dios y de los reconciliados. Con esta actividad intercesora en favor de todos, él prosigue su aproximación a los perdidos en su existencia terrena y en su muerte. En él, pues,

que ver, con Schillebeeckx, una estrecha relación entre la resurrección y el perdón de los pecados: cf. más arriba, cap. 3,IV.4b (según nota 137) y 4c (2).

153. Sobre esta idea de la autorrepresentación, cf. H. Kessler, *Erlösung/Soteriologie,* en *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe,* ed. por P. Eicher, vol. 1, München 1984, 241-254, aquí 251s; también N. Hoffmann, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung,* Einsiedeln 1981.

está contenido lo que nosotros podemos esperar ahora de Dios. «El que se une a él, sabe con quién tiene que habérselas, porque se encuentra con Dios»[154]. Y, a la inversa, si en el pasado él mismo (en persona) fue, desde su relación singular, la proximidad misma de Dios a los hombres, la existencia de Dios junto a nosotros y por eso el perdón, la reconciliación y la liberación, así es ahora irrevocablemente la proximidad de Dios a nosotros y la *existencia de Dios junto a nosotros*. Siempre será él —en la no violencia y en la fuerza de la «existencia para los demás»— nuestro mediador salvífico y nuestro «auxiliador»[155].

3) *El sentido soteriológico de la metáfora de la «ascensión»*. La subida del Resucitado al cielo o sobre todos los cielos (1 Pe 3,21s; Ef 4,10; cf. 1 Re 8,27/2 Crón 2,6: «pues el cielo y el cielo de todos los cielos no pueden abarcar a Dios») y la expresión específicamente lucana «ascensión» (Lc 24,51; Hech 1,9-11) viene a subrayar también, a su modo, el significado soteriológico de la resurrección de Jesús[156]. No hace falta recordar aquí que la exposición redaccionalmente lucana no hace coincidir la resurrección y la elevación (como los otros lugares del nuevo testamento), sino que las separa con los cuarenta días intercalados, de significación simbólica (Hech 1,3)[157], teniendo en cuenta que el propio Lucas presupone en otros pasajes la unidad de la resurrección y la elevación (ascensión) (según Lc 24,26, el Resucitado entró inmediatamente en su gloria; según Lc 24,50-53, la despedida de sus discípulos tiene lugar ya en la noche de Pascua). La acogida en una nube (símbolo de la presencia oculta de Dios) expresa precisamente el ingreso definitivo en la gloria de Dios, todavía latente. La Iglesia antigua «no recibió prácticamente la concepción lucana de la ascensión después de cuarenta días»[158]. Sólo con la fiesta de la ascensión, *introducida en el siglo IV, se llega a una diferenciación*

154. Ebeling, *Dogmatik* vol. 2,331.

155. Cf. el libro de E. Biser, *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, München 1973.

156. Para las cuestiones exegéticas en el tema de la ascensión de Jesús, cf. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971 y la amplia recensión del mismo por F. Hahn, en Biblica 55 (1974) 418-426. Para la visión sistemática actual, cf. H. U. von Balthasar, *Der Erstling der neuen Welt:* IkaZ 12 (1983), 214-218; W. Kasper, *Christi Himmelfahrt - Geschichte und theologische Bedeutung:* IkaZ 12 (1983), 205-213; también Lehmann, *Himmelfahrt* (cf. nota 146).

157. Los «40 días» son una construcción lucana. Expresan, de un lado, la diferencia cualitativa de la experiencia pascual de los primeros testigos (la ascensión lleva, en cierto modo, los rasgos de una última aparición pascual) y destacan, de otro, según la concepción lucana de la historia de la salvación, la continuidad entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia.

158. R. Staats, *Auferstehung* (Alte Kirche), en TRE IV (1979), 519.

litúrgicamente condicionada entre resurrección y ascensión al cielo, sin destruir por ello la unidad del acontecimiento.

Expresiones como subida al cielo y ascensión al cielo (o sobre todos los cielos) no pasan de ser un lenguaje metafórico (también en el uso lingüístico actual el «cielo» es una metáfora para designar la plenitud del anhelo humano más profundo; alguien puede sentirse «como en el séptimo cielo» y puede «gozar del cielo en la tierra»). Por el hecho de ser metáfora, la expresión «subida al cielo» no debe *eliminarse* junto con la cosmovisión desfasada de los tres estratos cosmológicos superpuestos[159]. La expresión, en efecto, no se refiere a ningún cielo cosmológico (en inglés, *sky),* sino al cielo teológico (en inglés, *heaven):* la vida misma, infinitamente vasta y feliz, del Dios uno y trino. Dios no está donde está el cielo, sino que donde está Dios es el cielo. Esto lo sabe también la tradición teológica; por ejemplo, Alberto Magno (1200-1280): «El apóstol dice: "(Cristo) subió sobre todos los cielos" (Ef 4,10). Pero más allá de todos los cielos no hay ya ningún lugar, a menos que se llame cielo, impropiamente, el cielo de la trinidad como lugar, pues la trinidad no está circundada de ningún lugar creado o corporal»[160]. Y Nicolás de Cusa (1401-1464), que acoge y desarrolla el pensamiento de Alberto: «Hablamos de un lugar de bienaventuranza y de paz eterna situado sobre todos los cielos, si bien no es ni perceptible ni describible ni definible como lugar. Es tanto el centro como la periferia de los seres espirituales, y está por encima de todo, porque la facultad espiritual lo penetra (engloba) todo. Así, Cristo se eleva sobre todo lugar y sobre todo tiempo, porque él es la verdad misma, y no se sienta, por decirlo así, al borde (del cosmos), sino en el centro, pues él es el punto medio de todos los espíritus racionales, su vida»[161]. El Señor elevado está «por encima de» todo, lo engloba todo y reúne en sí todo (Ef 1,10) y está al mismo tiempo en lo más «profundo» de todo e íntimamente presente en todo: él ha pasado a ser el *corazón* del mundo.

159. R. Bultmann, *NT und Mythologie* (cf. nota 93), 17: «¿Qué sentido tiene confesar hoy: "descendió a los infiernos" o "subió al cielo", si el fiel no comparte esta visión mítica del mundo dividido en tres estratos, que subyace en tales formulaciones?... Ninguna persona madura imagina a Dios como un ser presente en el cielo, y no existe para ella el "cielo" en el sentido antiguo. Tanto menos existe el infierno, el mítico inframundo debajo del suelo que pisan nuestros pies. De ese modo quedan disueltos los relatos de la ascensión y el descenso de Cristo». Cabe preguntar si quedan disueltos cuando los antiguos sabían igualmente que Dios y su «cielo» están «por encima del cielo» (Sal 148, 13; 2 Re 8,27/ 2 Crón 2,6; 4 Esd 5,11 y otros).

160. Alberto Magno, *De resurrectione,* tr. 2,q.9,a.3.

161. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia,* III cap. 8; traducción según Nikolaus von Cues, *Philosophisch-theologische Schriften,* ed. por L. Gabriel, vol. 1, Wien 1964, 479s.

El lenguaje de la ascensión puede expresar así el aspecto soteriológico de la resurrección de Jesús. Ya Hipólito de Roma (ca. 170-235) escribe: «Cristo fue el primero en subir al cielo y lleva el hombre a la presencia de Dios»[162]. Para León Magno (440-461) la ascensión de Cristo es motivo de alegría porque «es también nuestra elevación, y la gloria de la cabeza que nos precedió da a su cuerpo la esperanza de seguirle»; «la bajeza de nuestra naturaleza fue elevada sobre... todos los poderes, hasta sentarse en el trono a la derecha de Dios Padre»[163]. Y para el gran teólogo carolingio Juan Escoto Eriúgena (810-877), en la ascensión de Cristo toda la humanidad y con ella (como microcosmos) todo el cosmos comienza a retornar a la vida divina: «lo que él (Jesucristo mediante la ascensión) lleva a cabo especialmente en sí, lo realizará también en general en todos. No digo sólo en todos los hombres, sino en todas las criaturas visibles. Pues cuando la palabra de Dios asumió la naturaleza humana, no dejó fuera ninguna sustancia creada que no asumiera en esa naturaleza»[164].

Karl Rahner ha renovado y profundizado esta visión y muchos otros teólogos le siguen[165]. La ascensión de Jesús representa un «aspecto de la resurrección»[166]. No significa la entrada de Jesús en un cielo preexistente, sino que él crea y *abre* el cielo en sentido teológico. Pues siendo la humanidad corporal de Jesús una parte permanente del único universo, éste gracias a su resurrección y elevación, llega ya a Dios, por decirlo así, en su «vértice» (en su «primicia»: 1 Cor 15,20; Rom 8,29; Col 1,18; Hech 26,23; Ap 1,5). El «corazón» del cosmos está en Dios. Por eso el Señor resucitado y elevado es «el inicio de la transfiguración del mundo como un proceso relacionado ontológicamente»[167], el comienzo de la perfección de toda la creación y, por tanto, el *comienzo* del «cielo». El cielo es, pues, en sentido teológico la nueva «dimensión que surge cuando la creación llega definitivamente a Dios»[168]. *Estar en el cielo significa estar con Dios definitivamente* (y con los otros y consigo mismo). Esta realidad se dio en la humanidad de Jesús desde su resurrección y elevación. Por eso es

162. Hipólito, *Über das heilige Pascha*, cit. según Staats, *Auferstehung*, en TRE IV 519,44s.

163. De dos sermones sobre la ascensión (*sermo* 73 y 74; PL 54) de León I, cit. según P. Toinet, *Himmelfahrt als Erhöhung des Menschen:* IkaZ 12 (1983) 238-243, aquí 238 y 240.

164. Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae* V 24 (PL 122, 912BC).

165. K. Rahner, *Auferstehung Jesu*, en SM I (1967) 423s (ed. cast.: Herder); le siguen, entre otros, Kasper y Lehmann (cf. notas 156 y 146).

166. Rahner, *Auferstehung Jesu*, 423.

167. *Ibid.*

168. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca [6]1986, 186s. El amor infinitamente expansivo del Dios trino se extiende a todos los tiempos, y así el cielo es siempre posible para nosotros. Pero esto se manifiesta de modo concreto e histórico desde la resurrección y elevación de Jesús.

una posibilidad nuestra. El Señor nos precedió para «prepararnos una morada» en la «casa» de su Padre, donde hay «muchas moradas» para que podamos estar con él (Jn 14,1-3). Tal es el fundamento indiscutible de nuestra esperanza en la resurrección de la muerte y en la plenitud con él.

Pero si el cielo está allí donde está Dios y, por tanto, no en la periferia del cosmos, sino en el centro de la realidad, se comprende que la ascensión corporal de Jesús, su despedida y desaparición externa no represente una separación dolorosa ni una ruptura en la comunicación. El Señor mismo (corporalmente) está en una *proximidad* aún más intensa e inmediata a toda vida y a todo sufrimiento, al quehacer y a la muerte de todos los hombres, especialmente de sus discípulos y testigos[169]. «Dándoles la bendición los dejó y fue elevado al cielo», y esto produjo «gran alegría» (Lc 24,51-53). «Os conviene que yo me vaya, pues... si me voy, os enviaré al Abogado» (Jn 16,5-7). Y si alguien practica el amor fraterno, siguiendo las huellas de Jesús, el Padre y el Señor elevado «vendrán y harán morada en él» (Jn 14,23). Podrá decir como Pablo, seguidor de Jesús en los sufrimientos: «Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Cristo está *en* aquellos que creen en él y le siguen (2 Cor 13,5; Rom 8,10; Ef 3,17). Lo está por medio de su Espíritu, que habita en ellos, en su *comunidad* y en sus *cuerpos* (1 Cor 3,16; 6,19; Rom 8,9). «Donde se reúnen dos o tres en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20); «yo estoy con vosotros todos los días» (Mt 28,20). Así entra el cielo en la historia terrena. Así acontece la «resurrección» ya aquí y ahora, así se producen muchas pequeñas *resurrecciones en vida* y «a la luz del día»[170], cuando nos levantamos de nuevo, cuando Cristo quiere resucitar en nosotros (y a través de nosotros, en nuestro mundo) y preparar a otros inicialmente el cielo.

169. La humanidad corporal de Jesucristo, penetrada totalmente por las «propiedades», por el poder vital o por el espíritu de Dios, es omnicósmica y en este sentido se ha vuelto omnipresente. En esto hay que darle la razón a Martín Lutero (WA 23,143,32: «Donde esté la mano derecha de Dios, allí tiene que estar el cuerpo y la sangre de Cristo») contra Juan Calvino. Este último sostuvo que Cristo había subido corporalmente al cielo y estaba corporalmente en él, pero sólo allí y que no está de ese modo aquí, entre nosotros –de lo contrario tendría que abandonar el cielo–, sino sólo en virtud del Espíritu santo (cf. *Institutio religionis christianae* II 16,14 y IV 17,26. 31). Una idea muy insuficiente, tanto del cielo como de la corporeidad pneumática e ilimitada, tal como se desprende de nuestra exposición.

170. Cf. poema de Marie Luise Kaschnitz, *Auferstehung*, en Id., *Seid nicht so sicher*, Gütersloh 1979, 73s: «A veces nos alzamos / nos alzamos para resucitar / en pleno día / con nuestro cabello vivo / con nuestra piel respirando. / Sólo lo sólito nos rodea / sin Fata Morgana de palmeras / ni leones paciendo / ni lobos mansos. / Los relojes no paran de hacer tic, tac / sus manecillas fluorescentes no se apagan. / Pero levemente, / pero imperceptiblemente / un orden misteriosamente ordenado / anticipa una casa de luz».

c) *Consecuencias para nuestra relación con Jesucristo*

A la luz de las reflexiones de esta parte cristológica, la resurrección de Jesús crucificado significa que uno de nosotros, el hombre Jesús, está permanentemente con Dios y ejerce una función salvífica permanente en favor de nosotros. Este hombre Jesús, que sigue perteneciendo al mundo, pertenece ahora definitiva e inseparablemente (pero sin mezcla), en virtud de su resurrección, al misterio infinito de Dios y, por tanto, al misterio que constituye el horizonte y el centro de toda realidad y que influye así en nuestro mundo. Pero si Jesús está afincado así en Dios, es decir, en el centro de toda realidad, si además la apertura del Dios infinito a nosotros ostenta permanentemente su figura (la figura del Crucificado con los brazos extendidos y del Resucitado que nos toma de la mano y nos introduce en la vida), entonces este hombre resucitado posee una relevancia salvífica singular insuperable y definitiva para todos los otros hombres.

Su resurrección y elevación al estado de Señor hacen, pues, que este hombre sea permanentemente la existencia insuperable del Dios incondicional con nosotros y nuestro único acceso seguro al misterio y al corazón de Dios. Como tal afecta a todos los hombres de todos los tiempos. Y esto de un doble modo: por una parte, con su práctica vital como Jesús, hombre terreno (su amor autoalienante, solidario y reconciliador, ligado a los pobres y a los pecadores, ejerce ya un efecto universal *y* ha pasado a ser el criterio y el sentido de todo lo humano). Por otra, con su vitalidad y actividad presente en tanto que Elevado (como Señor y auxiliador vivificante, permanece abierto e invita a todos a la reconciliación).

Si esto es así, todo se resume para nosotros en buscar una relación *con él, con el Jesús terreno, crucificado y resucitado. Una relación* con Cristo totalmente personal, concreta y viva. Esto significa más de lo que puede alcanzarse por la vía de la reconstrucción histórica o con la hipótesis de una doctrina dogmática. La indagación histórica retrospectiva hasta las primeras fuentes y hasta dar con el Jesús terreno, prepascual, es sin duda importante e indispensable. La imagen global que obtiene –aunque siempre provisional e imprecisa– del mensaje, la intención y la vida de Jesús aporta un criterio decisivo que sirve a las Iglesias y a los cristianos para examinar si conectan con el propio Jesús o, por el contrario, incurren en una imagen de Jesús falaz, proyectada por algún otro o pervertida[171]. Pero la retrospección his-

171. La proclamación *(kerygma)* pospascual y la doctrina (dogma) encuentran su criterio objetivo en la historia prepascual de Jesús. Esto es válido en un doble sentido y en dos planos diferentes. Por una parte, la fe pascual en Cristo está ligada permanentemente,

tórica busca –en un sano distanciamiento objetivador de nuestro presente– al Jesús *pretérito* en su propia época[172]. No puede *actualizar* ni hacer revivir al Jesús pretérito, reconstruido de este modo en sus rasgos característicos; el historiador no puede insuflarle, en su intento de reconstrucción y de comprensión (condicionado a su vez temporal y subjetivamente), su propia vida hermenéutica; la vida auténtica del Jesús presente como el Elevado se le escapa de las manos.

Asimismo, una relación personal con Jesucristo enseña más que el conocimiento de una teoría dogmática sobre un Cristo celestial, en sí, concebido en un plano objetivista y ante el cual se adopta posteriormente una actitud personal. Al Señor crucificado y elevado no se le puede contemplar sólo en sí, sino juntamente con aquéllos a los que él representa y salva. No es un Cristo «celestial» lejano y solitario, sino el *Christus praesens* siempre vivo. Es el Señor presente y vivo que se manifiesta una y otra vez (aspecto que abordará la parte pneumatológica siguiente) y que ya se ha puesto en contacto con los hombres. Ha habido y hay seres humanos que se han dejado convencer y viven en una relación de fe, esperanza y amor con él. Si no se diera el encuentro real con el Señor elevado y la relación viva con él, nada sabríamos de él.

Jesús, tanto en su condición elevada como en su condición terrena, nunca es asequible sin una *relación* viva (suscitada por él). Así como no se da ni es accesible el Jesús terreno aisladamente, sino sólo en la relación «Jesús-discípulo creyente», tampoco puede darse para nosotros como realidad histórica el Señor elevado sin la relación (suscitada por él) de los primeros testigos y de los creyentes posteriores con él. El Jesús solitario, «para sí», fue y es tan poco real como el Cristo celestial considerado en sí. Ambos son productos de la abstracción; el primero, producto de una retrospección histórica que se malentiende a sí misma; el segundo, producto de una especulación dogmática que utiliza mal sus propios principos (por eso, tampoco puede haber una cristología del Jesucristo solitario, sino que la cristología y la eclesiología, más ampliamente la cristología y la pneumatología, son interdependientes. Ambas disciplinas están mutua-

como hemos visto, al Jesús terreno único e inconfundible; por eso ha de desarrollarse en visión retrospectiva hacia él y debe realizarse partiendo de la acción terrena de Jesús (este Jesús y ningún otro resucitó y es el *Kyrios)*. Por otra parte, es preciso examinar críticamente el kerigma y el dogma de Cristo para indagar si se refieren justificadamente y de modo correcto a Jesús de Nazaret; este examen sólo puede efectuarse con los recursos de la investigación histórica disponibles actualmente (y con la probabilidad alcanzable por esta vía).

172. En este sentido contrasta con la intención de los textos sinópticos que investiga. Estos, en efecto, al rememorar la actividad anterior de Jesús, buscan su referencia al presente y la actualización de la actividad de Jesús.

mente referidas: no sólo la segunda se basa en la primera, sino que la primera estaría mutilada sin la segunda y perdería su verdadera perspectiva y fecundidad).

Hubo pues, y hay una relación viva con Jesucristo. Es una realidad y sólo por eso es también una posibilidad. Esa relación es real y posible gracias a la presencia permanente del Señor elevado, que es idéntico con el Jesús terreno y crucificado y también, por tanto, con su propia trayectoria terrena, que él conserva en sí y hace que muestre hoy su eficacia. Por eso Jesús, *en tanto que* elevado, es también el Señor de su historia terrena y nos es accesible en ella. A pesar de la distancia histórica respecto al Jesús terreno, hay, por tanto, una inmediatez personal con Jesucristo que no se nutre sólo de la información histórica –aun siendo ésta necesaria–, sino que se realiza en el proceso horizontal, por decirlo así, del testimonio histórico (y de información histórica) mediante la acción vertical del Señor elevado.

Aunque el Jesús elevado escapa a nuestra percepción sensible inmediata y en este sentido está (aparentemente) ausente, está presente de un modo nuevo y es *contemporáneo* a todos los seres humanos de todos los tiempos desde la eternidad de Dios. Por eso existe una relación inmediata con él (y no sólo a través de los conocimientos históricos o de la enseñanza). Gracias a su presencia personal, nuestra búsqueda *no* se limita al pasado: «¿Por qué buscáis al que está vivo entre los muertos?» (Lc 24,5). Si queremos encontrar de nuevo a Jesús, debemos buscarlo en la comunidad de aquéllos que se reúnen en su nombre e intentan seguirle. Pero ¿cómo se puede seguir a Jesús si se desvanece la memoria de su perfil concreto y de su estilo? El Jesús del pasado es el instrumento y la clave para que el Jesús presente sea hoy accesible y pueda ser conocido[173].

Sólo se alcanza una relación viva con Jesús en el seguimiento de Jesús. Así, pues, cuando nos confiamos a él (con el recuerdo y la fe) e iniciamos su seguimiento, nos hacemos contemporáneos *de él* y participamos en su vida (actual). Ahí comenzamos a caminar y a hablar con Jesús en compañía de Pedro, Santiago y Juan: con el hermano mayor y amigo, con el modelo, Señor y auxiliador que está cerca de nosotros. Cuando leemos y oímos su historia terrena narrada en los evangelios (historia que no es un mero pasado, sino que está conservada por la resurrección y es actual, y en la cual los evangelios implicaron con toda veracidad la actividad del Jesús elevado), *le* vemos y él está *presente*, nos mira y nos habla. Entonces también nosotros

173. Así se pronuncia J. H. Cone, *Gott der Befreier. Eine Kritik der weissen Theologie*, Stuttgart 1982, 76s. *Loc. cit.*, 74: Una lectura que cambia, en uno u otro sentido, entre el siglo I y el siglo XX, transforma la Biblia, de un relato sobre el pasado, en una historia que se relaciona directamente con nosotros.

podemos estar presentes en los relatos evangélicos[174] y gritamos con el ciego: «Jesús, hijo de David, ten misericordia de mí» (Mc 10,47), seguimos la llamada como Pedro y los otros y emprendemos el camino del discipulado (Mc 1,16s), y empezamos así a ingresar en su historia y su práctica vital; aprendemos realmente a conocer a Jesús (cf. Lc 24,34; Mc 8,29) y a amarle (Jn 20,28: «Señor mío y Dios mío»; cf. 21,15-18), y esto empuja al diálogo directo con él. No todo depende de nosotros, en modo alguno; es él mismo el que, saliéndonos al paso, tomó la iniciativa, nos tomó de la mano con amor y nos permite (mediante el don de su Espíritu) establecer la relación de confianza y de amor a él.

Ahora bien, algunos pueden temer que una entrega tan radical al hombre Jesús terreno, crucificado y resucitado, y el seguimiento de *su* camino signifiquen un angostamiento de su vida y una absolutización abusiva. Este temor es infundado[175]. La relación con *él* no nos disminuye ni nos aparta de Dios, del mundo ni de los semejantes. La relación viva con este hombre nos conduce más bien a un centro sin fronteras, porque nos abre a la vida infinita de Dios y a la solidaridad práctica universal con todos los hombres y con todas las criaturas. De ahí que podamos hacer ante el hombre Jesús, crucificado y resucitado, algo que no es muy justificable ni aconsejable: entregarnos a él con una confianza *sin reservas* y adherirnos totalmente. Es lo que llama el nuevo testamento «fe en Jesús».

IV. La expansión pneumática hacia lo universal: El Espíritu del Resucitado, la conducta pascual y la vida del mundo futuro

La resurrección de Jesús representa el punto álgido y el giro decisivo en el trato de Dios con los hombres. Antes de la resurrección de Jesús estaba ya fijada la victoria irreversible de la gracia (la autocomunicación de Dios al mundo) en la intención de Dios, mas no en la historia cósmica. El drama de la historia cósmica estaba aún abierto, y su resultado definitivo como salvación o perdición quedaba aún en suspenso. «Desde la resurrección todo es diferente; en ella aconteció la peripecia del drama de la historia universal en dirección al bien, a la salvación eterna. Es verdad que de ahí no cabe inferir ninguna con-

174. Los textos evangélicos han de leerse y oírse de forma que preguntemos constantemente: ¿qué relación tiene este texto con nosotros y conmigo? Una pregunta que hemos de hacer como pobres o como orientados hacia los pobres.

175. Para el tema siguiente cf. K. Rahner, *Grundkurs*, 298-303; también K. Rahner, *Was heisst Jesus lieben?*, Freiburg ²1984.

clusión clara para el individuo; pero la situación de esperanza es... diferente a la que existía antes de la resurrección de Jesús»[176]... –para el cosmos, para todos nosotros y en consecuencia, también para el individuo.

De hecho nada es como antes desde Pascua. Ha comenzado, en forma definitiva, la apertura redentora de Dios a nosotros; el giro del universo iniciado en la vida de Jesús (la llegada del reino de Dios) es definitivo; el tiempo final y la verdadera «edad moderna» de la vida se abrió desde la proximidad (gracia) de Dios y con la esperanza en su triunfo pleno. Si la situación ha cambiado fundamentalmente, nos queda todo por aprender: el que acoge lo nuevo, «el que está en Cristo, es una nueva criatura; lo antiguo ha pasado; mirad: aparece algo nuevo» (2 Cor 5,17; cf. Gál 6,15). «Yo no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante», y corro hacia la meta de la nueva vida y del nuevo mundo (Flp 3,13s).

Por eso se puede afirmar, en cierto sentido, con Karl Rahner que la resurrección de Jesús es ya «la plenitud (más exactamente el *inicio* particular, pero decisivo, de la plenitud) de la obra salvadora de Dios en el mundo y entre los hombres», y que por eso «todo lo que resta es la realización... de lo acontecido en la resurrección de Jesús»[177]. En comparación con esto muchas de las cosas, quizá la mayor parte de las cosas que preocupan a los hombres, son irrelevantes y absurdas. Lo que importa es asimilar lo hecho por Dios en la vida, muerte y resurrección de Jesús y llevarlo a cabo en nuestra vida y en nuestro mundo. Concretamente, el triunfo de la vida sobre la muerte y sobre aquéllos que gestionan el negocio de la muerte; la implantación de la justicia de Dios en medio de nuestras injusticias y contra ellas; la reconciliación e indulgencia que no excluye a nadie y a nada; la nueva vida en solidaridad universal. El Señor resucitado y el reino de Dios no son neutrales frente a las estructuras de nuestra convivencia (frente a los precios del comercio mundial, frente a la producción armamentística, frente a la destrucción de la naturaleza, frente a la manipulación tecnológica, frente al empobrecimiento material y la degradación psico-social del ser humano). El Resucitado quiere anticipar ya en este mundo su reinado y el reinado de Dios y reclamar la creación para Dios. Él quiere resucitar en nuestra vida[178]. De ese modo nos orienta

176. K. Rahner, *Nachfolge des Gekreuzigten*, en *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, 188-203, aquí 202.

177. Rahner, *Auferstehung Jesu*, en SM (1967) 420; la inserción entre paréntesis es mía.

178. Sólo ahora, y partiendo de los aspectos analizados, hay que hablar –en la lógica de la cosa misma– de resurrección de Jesús «en la historia» (G. Koch, *Die Auferstehung*

hacia la plenitud y nos implica en una lucha que se libra en nosotros y alrededor de nosotros. Por eso la fe en la resurrección de Jesús supone una esperanza, no sólo *más allá de* la muerte y de la injusticia (esperanza para los muertos), sino también *contra* la muerte y la injusticia (esperanza para los vivos); y libera la correspondiente práctica vital en consonancia con la resurrección[179].

Pero ¿quién llevará a cabo en nosotros y en el mundo lo realizado ya en la resurrección de Jesús, si no es la fuerza liberadora, reconciliadora y recreadora: el *espíritu* de Dios y del Resucitado? Él realiza en nosotros lo acontecido en Pascua y lo amplía a toda la humanidad y a toda la creación. La resurrección de Jesús no representa, pues, un acontecimiento meramente pretérito y concluso. Contiene en sí una perspectiva y una dinámica universal, tiende a implicar a todos aquéllos por los que el Crucificado murió y por los que él está ahí como Resucitado. El resucitado tiene, pues, un *futuro* ante sí. Resta mucho por hacer hasta que la resurrección del Crucificado se realice en nosotros y en la creación por la obra del Espíritu, hasta que «Dios lo sea todo para todos» (1 Cor 15,28).

Está claro que la dinámica de la resurrección sigue presionando. El Crucificado y Resucitado encuentra su objetivo y su sentido únicamente en la comunión con nosotros y con toda la creación irredenta. La cristología presiona desde su centro originario hacia una pneumatología. La *concentración* cristológica sólo tiene sentido de cara a una *expansión* pneumatológica. Aquí es preciso tener en cuenta las diferencias estructurales entre la cristología y la pneumatología: es el mismo Dios el que actúa en Jesucristo y en el Espíritu, pero de modo diferente. La acción de Dios en Jesucristo se caracteriza por su singularidad y particularidad, y la acción de Dios por medio del Espíritu se distingue por la universalidad y la multiplicidad (pluralidad, poli-

Jesu Christi, 106.154 y *passim)*, «en su comunidad» (P. Schoonenberg, *Wege nach Emmaus*, 63) y «en nuestra vida» (D. Sölle; cf. más arriba, Introducción, nota 15). Pero ahora es necesario tocar el tema para no reducir radicalmente la resurrección de Jesús y no frustrar el objetivo propuesto. Y no hay que recelar de aquellos que durante mucho tiempo sólo hablan quizá de la resurrección de Jesús en la comunidad y en la vida, y articulan así la vida cristiana vivida y la propia experiencia de fe. Con un poco de paciencia y de buena fe se les puede indicar que ellos ya presuponen o implican de hecho muchos elementos que hemos desarrollado hasta ahora. Y, a la inversa, el paso hacia los actos correspondientes y hacia los «frutos» visibles (Mt 7,20) parece ser mucho menos obvio para aquéllos que dicen muy ortodoxamente «Jesús resucitó personalmente» y «Señor, Señor» (Rom 10, 9; Mt 7,21). Precisamente una profesión de fe cristológica, aislada de la peculiaridad singular de Jesús, considerada importante en sí, puede llevar a no reconocerle en «los más pequeños» (Mt 25,45).

179. Esto lo subraya con razón J. Sobrino, *Christology at the Crossroads. A Latin Amercian View*, London ³1984, 380 y *passim*. Esta importante obra de Sobrino ha llegado a mis manos desafortunadamente al finalizar la redacción de este libro.

fonía). La salvación unida a la persona del *Crucificado y Resucitado* y ya plenamente realizada en ella actúa en *muchos* por medio de su Espíritu. El Espíritu de Jesucristo establece la conexión entre la positividad y la singularidad histórica del Crucificado y Resucitado, por un lado, y su significación universal, contemporaneidad y actualidad para nosotros, por otro. Hay que hablar, pues –desarrollando aspectos ya implícitos y a veces parcialmente aludidos– de la expansión pneumática del Resucitado.

1. *La nueva presencia y acción del Señor resucitado por medio del Espíritu santo*

En la vieja catedral de Wechselburg, cerca de Dresde, hay una gran cruz de triunfo (entre 1230-1235) que remata en una figura significativa: un hombre erguido, sosteniendo una paloma sobre el brazo[180]. Representa a Jesús crucificado y resucitado, que –como dice Hech 2,32s– «fue elevado a la derecha de Dios y recibió del Padre (en plenitud) el Espíritu santo para derramarlo» a los otros hombres, sus hermanos y hermanas. El Jesucristo elevado, poseído totalmente por el Espíritu santo y unido definitivamente en él con el Padre, envía a su vez al Espíritu santo como Espíritu suyo y se otorga en él a los hombres. Aquí se inserta la experiencia cristiana del Espíritu. Es una experiencia (pos)pascual. Para comprender de qué se trata debemos hacer algunas consideraciones previas.

a) *Observaciones previas: comprensión del lenguaje sobre el Espíritu de Dios*

La palabra alemana *Geist* (espíritu) resulta una traducción muy ambigua, al menos desde que se produjo la identificación moderna de *Geist* y *Bewusstsein* (espíritu y conciencia)[181]. Oímos la expresión *Heiliger Geist* (Espíritu santo) y asociamos quizá especulaciones tri-

180. La cruz de triunfo de Wechselburg, que mi colega H. P. Siller me ha sugerido, está reproducida en H. Möbius, *Passion und Auferstehung in Kultur und Kunst des Mittelalters*, Wien 1979, il. 75.

181. La raíz indogermana *gheis* significa sobrecoger, espantar, horrorizar. La Misión franco-anglosajona recurrió a ella para traducir el *pneuma* (o *spiritus)* bíblico. La Misión gótico-altoalemana, en cambio, rehúye esa versión y elige la palabra *Atem* (aliento), que al final cederá ante la palabra *Geist*. Cf. P. E. Lutze, *Die germanischen Übersetzungen von Spiritus und Pneuma* (tesis doctoral), Bonn 1950; W. Betz, *Die frühdeutschen spiritus-Übersetzungen und die Anfänge des Wortes «Geist»:* Liturgie und Mönchtum 20 (1957) 48-55.

nitarias o una vaga figura mental. Oímos la frase *«Gott ist Geist»* (Dios es espíritu) y pensamos: Dios es inmaterial, espiritual, etc. ¿Qué deberíamos pensar? Para saberlo, es preciso partir de la palabra hebrea *ruaj* (y su traducción griega *pneuma)*[182]. El significado fundamental de *ruaj* (y de *pneuma)* es soplo: viento, tempestad; aliento, fuerza vital. Se refiere a algo que es movido o mueve, una fuerza dinámica, animadora. *Ruaj*-espíritu es lo contrario de lo inanimado (muerte) y de la inmovilidad (rigidez), no lo contrario de materia o de lo sensible.

La palabra hebrea implica dos experiencias humanas y religiosas elementales: 1) La experiencia cotidiana, pero a menudo oculta, de la dependencia constante de la vida respecto a fuerzas extrañas (numinosas); toda vida es don de un poder ajeno, exterior a mí, que es capaz –como el aire que respiro– de convertirse en lo más propio, lo más íntimo mío y de animarme. 2) La experiencia, más rara, de una fuerza misteriosa que irrumpe de vez en cuando, que –como una persona extraña e irresistible– sobreviene a determinados sujetos y produce en ellos estados extáticos extraordinarios u obras carismáticas (también el discurso profético). El antiguo testamento atribuye ambas experiencias a Yahvé, el único Dios (no existen otras fuerzas numinosas): así, 1) el *ruaj* de Yahvé es la fuerza vital creadora omnipresente que todo lo crea, conserva y capacita para la acción (por ejemplo Sal 104,29s; Gén 6,3.17); donde hay vida, está en acción el *ruaj* de Yahvé. 2) La fuerza que irrumpe ocasionalmente sobre ciertas personas, las mueve a realizar actos extraordinarios y «las transforma en otras personas» (por ejemplo 1 Sam 10,5s; 19,19-24; Núm 11,25-29; Ez 3,12-14). Frente a tales fenómenos extraordinarios se observa una mayor reserva desde la crisis del exilio: los fenómenos extraños y llamativos no son una garantía de la intervención de Yahvé. Son más importantes los criterios de contenido: 3) el *ruaj* de Yahvé produce como efecto el recto conocimiento de Dios y de sus obras (justicia y paz) y especialmente el conocimiento de la revelación profética; si la palabra humana está ligada al *aliento* también la palabra profética depende del *ruaj* de Yahvé (Ez 11,5; Is 42,1b; 59,21); esta palabra no tiene por qué actuar de modo violento, puede ser silenciosa, imperceptible (1 Re 19,11s; Job 26,13s). Más allá de todo lo anterior está 4) la esperanza de que sobrevenga un *ruaj* totalmente nuevo en el tiempo final: Dios «derramará» su *ruaj* sobre los hombres como lluvia bienhechora en el campo agostado (Is 32,15ss; 44,3s; Joel 3,1-5), les dará un corazón nuevo para establecer unas nuevas relaciones con Dios y

182. Para el tema siguiente, cf. E. Schweizer y otros, *pneuma*, en ThWNT VI (1959), 330-453; Id., *El Espíritu Santo*, Salamanca 1984; R. Albertz-C. Westermann, *ruach*, en THAT II (1979), 726-653; Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982; W. H. Schmidt-P. Schäfer-K. Berger y otros, *Geist/Heiliger Geist*, en TRE XII (1984), 170-254.

entre sí (Ez 36,26-29; 39,29;11,19s); una esperanza que renacerá más tarde, cuando el pueblo es consciente de vivir en una época escasa en profecía y en espíritu (siglo I a.C.: Jub 1,23; TestLev 18; TestJud 24). A este contexto pertenece también la expectativa sobre un Mesías lleno de espíritu *(ruaj)* o «ungido», que traiga la justicia y la liberación (Is 11,1-9; 42,16; 61,1s); y la esperanza en la fuerza reanimadora *(ruaj)* de Yahvé, que llegue hasta resucitar los muertos a una nueva vida (Ez 37).

Resumiendo, el *ruaj* de Yahvé es el aliento perceptible de Dios; su fuerza creadora, que produce la vida, y conserva en vida, que impulsa a los hombres a abrirse, les ofrece nuevas posibilidades y relaciones y, finalmente, los rescata de la muerte; el instrumento de su presencia y su acción en las criaturas. Cabe afirmar que el Espíritu santo, en la concepción bíblica, no es algo inmaterial, sino que «representa la presencia y realidad de Dios perceptible con los sentidos»[183].

b) *La experiencia cristiana primitiva del Espíritu como experiencia pascual*

Parece que *Jesús* nunca habló del espíritu *(ruaj)* de Dios. La tradición jesuánica más antigua tampoco designa la fuerza divina actuante en Jesús (cf. por ejemplo Lc 11,20) con la palabra *ruaj* o *pneuma*, sino con el término *exusia* (pleno poder para obrar, potencia interna: Mc 1,22.27; 2,10par) o con *dynamis* (fuerza operativa, capacidad de irradiación: Mc 5,30; 6,2.15 y *passim)*. «Cuando se habla de ''Espítitu santo'' –como en Mt 12,28– hay ya una referencia a la experiencia pospascual del Espíritu»[184]. Esto es válido para los *logia* que prometen el Espíritu para el tiempo después de Pascua (Mc 13,11par; Lc 11,13). También es válido para el esquema programático presentado por los evangelistas antes de concluir la narración de la actividad terrena de Jesús: éste es el Mesías esperado, ungido con el Espíritu, lleno de él y «empujado» por él (así, la perícopa del bautismo derivada de la catequesis pospascual en Mc 1,9sspar; también el discurso de Lc 4,16ss). Este es, como decimos, un esquema programático: el propio Lucas, que utiliza especialmente el tema de la posesión del Espíritu para interpretar la actividad inicial de Jesús, no se refiere ya más a ella en el curso de su evangelio. Según Hech 2,33.36, sólo el Elevado recibió del Padre el Espíritu; de ese modo pasa a ser el «Cristo»,

183. F.J. Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, en MS, Einsiedeln 1967, 85-131, aquí 112.
184. *Loc. cit.*, 98s.

participa de la fuerza divina y la comunica a otros; ahora el Espíritu puede venir también a otras personas. De modo similar, según Juan, *el Resucitado* es el dispensador del Espíritu (Jn 20,22s); como fruto de su obra realizada en la muerte y resurrección, el Espíritu pasa de él a los discípulos y a la comunidad (Jn 14,16-18; 16,13s).

La comunidad pospascual ve «en el Señor elevado el prototipo y la fuente de todo don pneumático»[185], y esto en virtud de las experiencias pneumáticas que siguen inmediatamente a las «apariciones» del Elevado. Ambos fenómenos, las «apariciones» del Resucitado y los testimonios del Espíritu», se relacionan íntimamente, pero en modo alguno deben confundirse. El Resucitado no se apareció a todos los discípulos... y las apariciones de Pascua cesaron después de cierto tiempo. Las apariciones del Resucitado nunca están referidas entre las acciones del Espíritu que se dejaron sentir profusamente en la comunidad cristiana y en los creyentes en general. Estos efectos del Espíritu abarcan una amplia gama de fenómenos, comenzando por intervenciones extraordinarias de Dios –milagros, inspiraciones, éxtasis, don de lenguas, don de profecía–, pasando por servicios eclesiales y carismas propiamente dichos, hasta efectos psíquicos como paz, alegría, coraje, seguridad y virtudes morales: los frutos del espíritu (Gál 5,22)»[186]. La comunidad cristiana primitiva se consideró el pueblo de la era final, asistido del Espíritu de Dios y de sus dones en virtud de la resurrección de Jesús.

Solemos suponer, por el relato de Pentecostés en Hech 2,1-42, que la comunidad primitiva recibió el Espíritu a los cincuenta días de Pascua. El análisis crítico (examen de las tradiciones y de la redacción) del relato de Pentecostés[187] detecta en efecto un núcleo reducido, pero originario, que incluye el recuerdo, bastante fiable, de un suceso especial en la primera fiesta de Pentecostés (v.1) después del Viernes Santo: el círculo de discípulos reconstituido (después de la huida y del regreso de los discípulos a Jerusalén y de la reunión de los discípulos dispersos en la comunidad primitiva) apareció por primera vez *en público* y dio testimonio de Jesús crucificado como el Resucitado y Mesías; y esto, después de haberse producido en el círculo de los discípulos de Jesús ciertos fenómenos (no aclarables ulteriormente) que ellos concibieron como irrupción y «plenitud del Espíritu santo» (v. 4a), es decir, como la infusión definitiva del Espíritu divino a Israel; de ahí su intrepidez en la proclamación del evangelio. Pero esta

185. *Loc. cit.*, 101.
186. *Loc. cit.*, 113.
187. Cf. Schierse, *Trinitätsoffenbarung*, 113s; también Kremer, *Pfingsbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart 1973; Id., *Pfingsten-Erfahrung des Geistes*, Stuttgart 1974; y especialmente J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981, 37-47.

recepción del Espíritu no fue un hecho único, sino que se repitió públicamente en otras ocasiones (cf. Hech 4,31; 8,15-17; 10,44s; 19,6); el propio Lucas presenta a la Iglesia apostólica guiada constantemente –y a menudo contra los planes humanos– por el Espíritu (cf. Hech 4,8; 6,3.5.10; 7,55; 8,29; 11,28; 13,4; 15, 28; 16,6s; 20,28); y Pablo destaca especialmente los efectos imperceptibles, cotidianos, del Espíritu en la vida de las comunidades y de los cristianos. La venida del Espíritu a la comunidad cristiana no es un suceso espectacular y tampoco empieza a los cincuenta días de Pascua. Comienza con la Pascua misma (cf. Jn 20,22), y el envío del Espíritu es el fruto de la consecuencia de la resurrección y elevación de Jesús (cf. Jn 7,39; Hech 2,33). Otra cuestión completamente distinta es cuándo llegó la comunidad a la *conciencia* de haber recibido el Espíritu. Todo hace creer que adquirió esta conciencia bajo la impresión de ciertas experiencias extraordinarias hechas en Pentecostés.

La experiencia auténticamente cristiana del *pneuma* comienza, pues, *con la Pascua*. Es la experiencia sorprendente de un don completamente nuevo: la nueva proximidad de Jesús (después de fracasos y de las negaciones), la renovada comunión con él y con el Padre, el perdón y el sentimiento inefable de ser aceptados de nuevo por él; la iluminación del nuevo universo y de la nueva vida del Resucitado, el mundo terreno iluminado por la luz de su proximidad; la nueva posibilidad de vida y el coraje para asumirla y dar testimonio de ella. Hay que añadir la experiencia corroborante de que la pequeña comunidad primitiva se suma a ese testimonio, dando origen a otras comunidades de Jesús, y la experiencia de recibir múltiples dones del Espíritu y una rica vida de solidaridad recíproca.

Esto permite ensayar una reflexión más a fondo sobre las *relaciones* del Señor resucitado con el Espíritu vivido y «derramado». El *ruaj*, el *pneuma*, actuó ya, evidentemente, de un modo singular y único en el Jesús terreno; por eso se atribuye la resurrección de Jesús a la acción de Dios mediante su Espíritu, su poder vivificador (Rom 1,4; 8,11; 2 Cor 13,4; 1 Cor 6,14; 1 Pe 3,18). Y el Señor resucitado y elevado entró en la vida pneumática de Dios tan plena e irrevocablemente que participa para siempre en la capacidad de vida, presencia y acción de Dios, en el *pneuma*, y dispone de él y lo envía (Rom 1,4; Hech 2,32s; Mt 28,18; Jn 7, 39; 15,26; 16,8). Por eso Pablo[188] puede hablar de «Espíritu de Dios» (1 Cor 2,11s.14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; 2 Cor 3,3; Flp 3,3; Rom 8,9.11.14) y de «Espíritu de Cristo» (Gál 4,6; 2 Cor 3,17; Flp 1,19; Rom 8,9-11) indistintamente. Puede incluso equiparar en cierto modo al

188. Sobre la pneumatología paulina cf., además de la bibliografía corriente, I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961, J.S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Assen 1973.

Señor elevado y presente, en ciertos aspectos (no en todos), con el Espíritu: el Señor elevado no sólo está totalmente impregnado de *pneuma* (1 Cor 15,44: *soma pneumatikon),* sino que pasó a ser un «pneuma vivificador», el dispensador de vida escatológica (1 Cor 15,45). El *pneuma* es, en cierto modo, idéntico con el Cristo que habita en el creyente (Rom 8,9-11). Y en términos más expresivos: «El señor es el *pneuma* (el espíritu); y donde está el *pneuma* del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17). ¿Cómo deben entenderse tales expresiones?

El Cristo elevado «aparece como el Señor pneumático que sólo actúa y está presente por el *pneuma* y como *pneuma*»[189]. El soplo de Dios (espíritu) animador y liberador «se identifica con el Señor elevado tan pronto se considera a éste, no en sí, sino en su acción sobre la comunidad (y sobre el mundo)»[190] y, por tanto, en su presencia y actividad en el plano sensible y social y, por ello, experimentable y visible de algún modo. El «*pneuma* es el *kyrios* de Cristo mismo en cuanto que puede hacerse presente a los hombres y éstos pueden tener una experiencia de él, una experiencia peculiar desde su elevación»[191]. No se trata, pues, de una identificación real, sino de una identidad en la experiencia existencial: *en la experiencia cristiana,* el *ruaj* de Dios, el *pneuma* de Cristo y el Señor presente entre nosotros y en nosotros significan *lo mismo*[192]. No son relaciones invertibles: el Cristo crucificado y elevado opera mediante el Espíritu (cf. Rom 15,18s), y no el *pneuma* mediante aquél. Es el Cristo crucificado y glorificado el que debe configurarse en el creyente (Gál 4,19; Rom 8,29), y no el Espíritu. Este queda ligado íntegramente al acontecimiento único y singular de *Jesús,* actualiza con su iluminación la palabra y la obra de Jesús (1 Cor 6,11; Jn 14,26) y garantiza *su* actualidad permanente.

Así, pues, el Señor resucitado y elevado accede a nosotros mediante su Espíritu. Sólo en determinados efectos puede conocerse si él nos ha alcanzado y si el Espíritu de Dios y de Jesucristo (y no otro espíritu) ha accedido a nosotros. El nuevo testamento menciona estos efectos y *criterios de la acción del Espíritu:* 1) La profesión de fe en Cristo: el *pneuma* nos conduce a Jesucristo, mueve al reconocimiento y a la confesión de Jesús crucificado como el *Señor* o el Hijo de Dios (1 Cor 12,3; 2,9s; 1 Jn 4,1-6; Jn 14,26; 15,26; 16,7-15); el objetivo de la acción del Espíritu es la relación viva con Cristo. 2) La oración: por eso el *pneuma* nos abre al Padre de Jesucristo; es el «Espíritu de filiación», de la aceptación y la garantía incondicional, no de la esclavitud ni del temor (Rom 8,14ss; 1 Jn 4,18), y nos mueve a orar (Gál 4,6; Rom 8,15.26s). 3) Comunidad y amor al prójimo: el *pneuma*

189. Hermann, *Kyrios und Pneuma,* 141.
190. Schweizer en ThWNT VI, 431.
191. Hermann, *Kyrios und Pneuma,* 57.
192. Cf. Congar, *Hl. Geist,* 53.

nos abre también a las *otras* personas; hace buscar lo que edifica y aprovecha a la *comunidad* (1 Cor 12,7; 14,12), engendra la libertad para el amor operativo, que sirve a los demás y soporta su carga (1 Cor 13; Gál 5,13-6,2; Col 1,8; Mt 7,15-23; 1 Jn 3,14-18; 4,20s); el Espíritu de Cristo quiere hacerse visible y social, busca «vida y paz» (Rom 8,6). Por eso, donde reina el espíritu de vida (Rom 8,2), de amor (Rom 5,5) y de libertad (2 Cor 3,17), allí el Cristo elevado ejerce su señorío en medio de un mundo donde aún domina la violencia y la muerte. El envío del Espíritu significa la irrupción e invasión visible de la nueva vida en nosotros.

c) *La presencia provisional del Elevado en la bajeza de los signos terrenos*

Nosotros partimos, pues, del principio de que el Señor elevado no está en un más allá abstracto, alejado del mundo, sino en el centro de la realidad (en Dios) y desde allí está precisamente donde estamos nosotros. Está realmente presente en nosotros y en todo el universo. Está realmente presente en todo el universo al modo de Dios (en el *pneuma*-espíritu) y mediatizado por su humanidad abierta universalmente a todos (su nueva corporeidad como medio de comunicación sin fronteras). Con ello presuponemos también que el Señor elevado está realmente presente *en todas las partes* del universo y de la humanidad por su Espíritu, que «sopla donde quiere» (Jn 3,8); de un modo oculto y muchas veces irreconocible, de suerte que está presente y obra también «en el exterior», fuera de la Iglesia, aun antes de hacernos cristianos, y que suscita no raras veces sus testigos «en el exterior» para recordar a la Iglesia, con su profecía ajena, ciertos rasgos suyos olvidados. «No hay en el mundo reconciliado por Dios en Jesucristo una profanidad abandonada a sí misma, al margen de él, aunque parezca aproximarse del modo más peligroso... en perspectiva humana y en términos humanos, al ateísmo puro. Si se afirma lo contrario, es que no se ha accedido a la resurrección de Jesucristo, ni se piensa ni se habla a partir de ella»[193].

Si presuponemos, en esa línea, que no podemos ni debemos *limitar* la presencia y la acción del Señor elevado desde nuestra propia óptica, surge inevitable la pregunta: ¿no hay ningún lugar en el mundo donde se le pueda identificar en una figura concreta? ¿no hay figuras mediadoras («medios») que él prefiera para salir a nuestro encuentro y *darse a conocer*, para estar presente y actuar en nosotros? El testimonio

193. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3 (1. mitad) 133.

del nuevo testamento y de todas las iglesias apunta a una *promesa especial de presencia* hecha por el propio Señor elevado.

Esta presencia es provisional (no perfecta) pero es una presencia real. Jesucristo está presente... pero también está ausente. Él acredita su presencia real y personal en signos (una analogía remota es la autopresentación de una persona ausente en el espacio por carta, fotografía, regalo, llamada telefónica, etc.). Esa presencia, aun siendo real, es velada e imperfecta; por eso empuja hacia la presencia plena, manifiesta, de Cristo y hacia el encuentro con él cara a cara. De ese modo su presencia provisional, pero real, incluye siempre un momento específico de ausencia y autolimitación provisional que deja margen a nuestra toma de postura libre. Y sin embargo, esta proximidad provisional, aún oculta, en el Espíritu santo posee también su perfil empírico, porque se realiza en el signo «sacramental». Son signos dramáticos y nada estáticos aquéllos en los que el Señor accede a nosotros activa y dinámicamente. *Como* signos de *su* encuentro y de su acción, sólo pueden conocerse en la fe. El Señor elevado nos muestra, conforme a su propia promesa, su presencia especial y reconocible en tres grupos de tales signos dramáticos.

1) *La presencia de Cristo por la palabra y el sacramento.* Es *fundamental* para todo el proceso posterior el hecho de que el Resucitado se manifieste por medio del Espíritu en la experiencia de las «apariciones» y en la palabra de los primeros testigos, y envíe a éstos a predicar el evangelio[194]. Gracias a su anterior trato con el Jesús terreno, los primeros testigos pudieron desarrollar su experiencia del Crucificado resucitado para derivar de ella el testimonio sobre Jesús, Cristo y Señor (cf. Hech 1,21ss; 10,40-42; 13,30-32). Pudieron hacerlo por la fuerza del Espíritu santo que actualiza a Jesús y enseña a entenderlo mejor (cf. Jn 14,26; 16,13s; 1 Cor 3,11 con 2,12s; Ef 2,20 con 6, 17). De ese modo el propio Jesús resucitado constituyó el *evangelio*. Este es obra de su Espíritu (1 Cor 2,10ss), el Espíritu actúa en él (1 Tes 1,5; Rom 15,18) y los que lo acogen reciben a su vez el Espíritu (Gál 3,2.5). Pero en este Espíritu se da a conocer vivencialmente el Señor resucitado (y Dios con él). Sin la resurrección de Jesús el kerigma (la proclamación del evangelio) sería una palabra huera (1 Cor 15,14), y los que creen en él serían unos ilusos y mixtificadores. Pero como Jesús resucitó y envío al Espíritu, la proclamación es el «evangelio de Jesucristo» (por ejemplo, 1 Tes 3,2; Gál 1,7): él es su autor y su sujeto soberano, es también su contenido. Él se expresó y plasmó en este evangelio de tal suerte que allí donde éste es anunciado,

194. Cf. H. Schlier, *Wort* (en la Biblia), en HthG II (1962) 845-867, especialmente 859s; Id., *Auferstehung* (cf. nota 28), 39-50; Id., *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg 1978, 200-215.

él mismo accede a las personas que se abren a él en la fe. Él está presente en el kerigma[195] y nos interpela: *Christus est qui praedicat;* es Cristo el que se anuncia a sí mismo por la fuerza del Espíritu (2 Cor 13,3; Rom 15,8; cf. Lc 10,16par) siempre que se anuncia puramente este evangelio (1 Tes 2,3-12) y «no se falsea» (2 Cor 4,2)[196]. A los mensajeros les confía *un solo* encargo y una misión: ser *sus* testigos (Hech 1,8), dar testimonio del Señor crucificado y resucitado y de la reconciliación operada por él de un modo asequible en su situación (1 Cor 2,2-5; Flp 1,12-18). Ellos, como enviados, «hacen las veces de Cristo», que suplica por su medio: «reconciliaos con Dios y entre vosotros» (2 Cor 5,18-20). La palabra de Jesús resucitado (y de Dios en él), animada por el Espíritu, interpela al individuo en su libertad intransferible, pero invita a todos a encontrarse entre sí: los reúne en comunidad.

En este principio de la proclamación del evangelio se basa una segunda forma de aproximación del Señor elevado: él se hace presente y actúa en nosotros (en el *pneuma)* por medio del *sacramento,* donde nos afecta más en las dimensiones de nuestra corporeidad y socialidad. Esto es válido especialmente para la cena del Señor, la eucaristía. Nos referimos aquí fundamentalmente a ella.

Jacques Dupont ha llamado a la *cena del Señor* «el gran signo de la resurrección»[197]. La celebración eucarística presupone, en efecto, la resurrección de Jesús: en ella se hace presente el Jesús resucitado y elevado. La comunidad festiva no evoca simplemente la cena de despedida de Jesús; al cumplir su mandato (1 Cor 11,25c: «haced esto en memoria mía»), no lleva a cabo una repetición meramente física del acto de Jesús en la última cena. Jesús no está ya presente físicamente después de su muerte y resurrección. El *Kyrios* elevado (sustraído a nuestra percepción sensible) se actualiza *sacramentalmente*. La última cena de Jesús no fue un rito sacramental, sino un signo profético (y suplicatorio) de promesa de salvación. Sólo hay sacramento de la cena del Señor (eucaristía) una vez acontecida la muerte y elevación de Jesús. «La Pascua significa una transposición de la fiesta de la cena prepascual: el Señor elevado se da a los suyos de un

195. Esto no significa que el Crucificado sólo resucitara en el kerigma (así cabe entender la afirmación de Bultmann; cf. más arriba cap. 3 en nota 99s); sólo puede estar presente en el kerigma porque resucitó personalmente y es el Señor vivo del kerigma.

196. No se deforma el evangelio cuando se presenta a Jesucristo (su vida y muerte, su resurrección y presencia espiritual) como apertura siempre misericordiosa, perdonadora, reconciliadora, liberadora de Dios hacia nosotros (prioridad de la gracia sobre la moral, que es su fruto). El «evangelio» es siempre «mensaje alegre y gozoso».

197. J. Dupont, *Les pèlerins d'Emmaüs*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, 349-374, aquí 373.

modo nuevo»[198]: sacramentalmente, es decir, en un signo sensible que remite a él y donde él se hace presente de un modo real, pero velado y provisional. El signo sensible es primariamente la *acción común* de los creyentes reunidos (sólo secundariamente lo es el ofrecimiento de pan y vino): en la conmemoración de la vida, muerte y resurrección del Señor *(anamnesis,* memoria), de la acción de gracias al Padre (eucaristía) y de la plegaria por la infusión del Espíritu santo para que transforme la acción y a los participantes (epiclesis), el Señor mismo preside la mesa, como en el relato sobre los discípulos de Emaús (cf. 1 Cor 10,21), y nos otorga en los dones «eucarísticos» (Justino) el «pan de vida» (Jn 6,35.41.48.51), que es su apertura personal (perdón, acogida, comunión con él, y en consecuencia, con el Padre y entre sí). Y los muchos que participan en un solo pan se *convierten en un solo* cuerpo (1 Cor 10,17); «gracias a la participación común en el espíritu» de Jesucristo, pasan a ser una «comunidad» (2 Cor 13,13; Flp 2,1)[199]. Todo el acontecimiento de la acción-signo eucarística presupone ya sin duda una reunión de creyentes (muchas veces, divididos entre sí), pero crea mediante la *communio* de los *sancti,* la comunidad unida y santificada *(una sancta, communio sanctorum).* Mediante su Espíritu, que transforma las ofrendas y a nosotros mismos[200], el Señor elevado crea su nuevo cuerpo terreno. «La comunidad de la cena da origen a la comunidad de las iglesias y es su realización auténtica»[201].

También *los otros sacramentos* son acciones-signos donde el Señor elevado obra sobre nosotros (por medio del *pneuma).* Lo que Agustín dice del *bautismo (Christus est qui baptizat*[202]) es válido para todos los sacramentos: es Cristo el que se acerca a nosotros sin violencia, el que nos toma de la mano y nos libera de la autorreclusión pecaminosa y de la caída en los poderes intimidatorios, el que nos acoge, nos abre unos a otros y nos liga mutuamente, el que nos asiste y sana y –liberados del miedo y de la soledad– nos permite comenzar una nueva vida, guiados por su Espíritu. El Cristo elevado y presente, por el poder vital, vivido como signo sensible (por tanto, vivido en la fe) de

198. J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, Leipzig 1973, 125.

199. Tal es la esclarecedora interpretación y paráfrasis que hace J. Hainz de 2 Cor 13,13: *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982, 48.50.

200. Según Agustín, Cristo edifica en la eucaristía, con sus dones sacramentales, su cuerpo vivo formado por los creyentes. Lo que hay en la mesa eucarística somos nosotros mismos, que hemos de ser transformados, es decir, pasar de la escisión a la *communio* vivida. Cf. *Sermo 272* (PL 38,1247s).

201. Hainz, *Koinonia*, 39. La frase se refiere a Pablo, pero le cuadra de modo similar a Agustín, por ejemplo.

202. Agustín, *Tract. in Ioannis Ev. 5.6.11.18;* 6,7.

su *pneuma,* nos introduce en su vida alternativa[203]. La irradiación pneumática del Señor elevado es, en cierto modo, la atmósfera donde se realiza el nexo entre el Cristo y el creyente transferido a él en el bautismo, pero también la unión de los bautizados entre sí: «Hemos sido bautizados en un solo espíritu para formar un solo cuerpo... y hemos bebido del mismo espíritu» (1 Cor 12,13). Pero el Espíritu se nos da provisionalmente, como «prenda» (2 Cor 1,22; 5,5; cf. Rom 8,23), «hasta que venga el Señor mismo» (1 Cor 11,26b) y «estemos para siempre con el Señor» (1 Tes 4,17; cf. Flp 1,23).

2) *La presencia de Cristo en la comunidad.* Hemos visto que el Señor elevado crea para sí un espacio existencial terreno mediante la palabra y el sacramento incluso en la dimensión corporal y social de los creyentes: la comunidad[204]. Él convocó originariamente con sus «apariciones» a los primeros testigos y mediante ellos a muchos otros discípulos para la nueva *ek-klesia,* para la comunidad y la Iglesia. Esta es hechura suya y de su Espíritu. Es, pues, consecuencia (no presupuesto) de las «apariciones» del Resucitado[205]. Después la va edificando constantemente, en su espíritu, mediante la proclamación de su palabra y mediante el bautismo y la celebración de la cena del Señor (los dos sacramentos capitales). Él preside permanentemente esta nueva comunidad de creyentes, como su Señor, pero les hace al mismo tiempo la promesa explícita: «Cuando dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20; cf. 28,20). Por eso la comunidad de hermanos y hermanas que se reúnen en su nombre y confraternizan por la participación común en su espíritu (2 Cor 13,13; Flp 2,1) y que intenta seguirle, constituye un punto privilegiado de su presencia, el signo y el medio sensible de su presencia continua en el mundo.

Así pues, cuando los hombres comienzan a seguir en común al hombre Jesucristo en la fe, esperanza y amor, el Señor elevado está con ellos y lo está de un modo rayano en la identidad: «Pablo, Pablo, ¿por qué *me* persigues?» (Hech 9,4s). Conviene analizar esto con precisión para evitar una absorción del Señor elevado por la comunidad: no hay entre ambos una identidad recíproca, sino que el Señor

203. Es también el Espíritu del Señor elevado el que actualiza en cada creyente, mediante el bautismo, aquello que sucedió en la actividad terrena y en la cruz de Jesús y adquirió fuerza redentora mediante la resurrección: Jesús resucitó a causa de nuestra justificación (Rom 4,25), pero «en el bautismo quedáis justificados... por el Espíritu» (1 Cor 6,11), y «los que se dejan llevar del Espíritu (como Jesús después del bautismo en el Jordán), son hijos o hijas de Dios» (Rom 8,14ss; cf. Gál 4,1-7; 1 Pe 3,18-4,6; Jn 3,1ss).

204. La Iglesia fue fundada primariamente por la palabra y el sacramento de Jesucristo (al cual el apostolado y el ministerio están subordinados funcionalmente).

205. Cf. más arriba, cap. 4,II.3.

se reserva su plena soberanía en el espíritu para identificarse (unilateralmente) con la comunidad y la Iglesia.

Pablo refleja cuidadosamente este extremo cuando habla de la comunidad como *cuerpo de Cristo*[206]. Primero emplea el término «cuerpo» como símil para ilustrar la referencia y pertenencia mutua de los «miembros», de los creyentes, entre sí; la mera coexistencia y el enfrentamiento de los individuos egocéntricos, viviendo para sí, se ha convertido, por la llamada del Señor y por el bautismo y la cena del Señor, en una convivencia y una vida solidaria, donde cada uno se compadece de la necesidad del otro y carga con ella (1 Cor 12,14-26; cf. 12,13 y 10,17); una nueva realidad, marcada por el espíritu de Cristo, que se trata de realizar ahora prácticamente en unas nuevas relaciones mutuas. El símil del cuerpo no es, pues, expresión de una ideología armonizante abstracta –interesada por la confirmación del *status quo*[207]–, sino que ofrece un carácter de exigencia práctica: sirve para concienciar a la nueva comunidad como indicativo *y* como imperativo (Rom 12,4s). Entonces resulta claro que el cuerpo no es para Pablo una simple metáfora. Pablo habla del «cuerpo de Cristo» como realidad (1 Cor 12, 12s.27; 10,16), aunque el concepto no posea aún en él un significado fijo: el Señor resucitado y elevado se prepara por medio de su *pneuma* un cuerpo con muchos miembros (muy diferentes entre sí)[208]. Posee, pues, realmente un cuerpo terreno y los creyentes, *al integrarse* en Cristo por el bautismo y la cena del Señor (2 Cor 13,13; 1 Cor 12,13), se incorporan a este cuerpo (no a la inversa). Ellos son «miembros de Cristo» (1 Cor 6,15) y *por eso* forman su cuerpo terreno[209]. Son el «templo» edificado e inspirado por el Espíritu (1 Cor 3,16s).

Las cartas deuteropaulinas asumieron la idea paulina y la ampliaron en el símil de la *cabeza* glorificada y el *cuerpo* terreno (Col 1, 18.24; 3, 15; Ef 1, 22s; 4, 12.15s; 5, 23.29s). La idea se desarrolla preferentemente bajo esta forma en la historia cristiana. Por ejemplo, en

206. Para el tema siguiente cf. E. Schweizer, *soma*, en ThWNT VII (1964) 1064ss; Id., *soma*, en EWNT III (1983) 776-779; E. Käsemann, *Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi*, en Id., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen [2]1972, 178-210; Schlier, *Grundzüge* (cf. nota 194), 194-200.

207. Es lo que expresa la antigua comparación del Estado como estructura organizada con el cuerpo humano en la conocida fábula de Menenio Agripa (Schweizer, ThWNT VII 1037), que parece haber evitado la revolución de los plebeyos trabajadores (miembros del cuerpo) contra el estamento dominante (estómagos ociosos). Pero a veces también, en sermones y comentarios, como medio de armonizar y obviar los conflictos reales.

208. El cuerpo no está formado por los miembros que se unen, sino que Jesucristo une consigo mediante su Espíritu a los fieles y bautizados, que forman después su cuerpo terreno.

209. Una función similar a la del cuerpo en Pablo ejerce el símil de la vid y los sarmientos en Juan (Jn 15,1).

Agustín, que hace notar que los honores tributados al Señor glorificado son absurdos si «al mismo tiempo se oprime, lesiona, golpea y pisotea a sus miembros en la tierra»[210]. No es posible separar a éstos de él: «Mirad, hermanos, el amor de nuestra Cabeza. Él está ya en el cielo y, sin embargo, sufre aquí abajo mientras la *ecclesia* sufre. Cristo pasa aquí hambre y sed, está desnudo, es forastero, está enfermo, en prisión. Pues siempre que su cuerpo padece aquí –dice– padece también él... La cabeza está en la parte superior de nuestro cuerpo y los pies pisan la tierra; y sin embargo, cuando alguien te pisa en una aglomeración de gente, ¿no grita la cabeza: ¡qué me has pisado!?... También la cabeza que es Cristo grita, aunque nadie le pise: tuve hambre y me disteis de comer»[211]. Nos queda mucho que aprender (también a las jerarquías supremas de las iglesias) sobre el significado de esto, sobre todo en lo concerniente a las relaciones entre los cristianos acomodados del Primer Mundo y los cristianos pobres del Tercer Mundo[212]. La comunidad convertida, que participa con amor activo en el sufrimiento de los miembros más pobres, es el signo permanente de la resurrección de Jesús[213]. Esa comunidad es el lugar de su presencia, donde se le puede encontrar. En efecto, cuando la convivencia de los seres humanos se transforma en el «cuerpo de Cristo», cuando se proclama la nueva vida vivida y posibilitada por Jesús y, lo que es más, se hace realmente posible y práctica, se manifiesta el Cristo vivo.

La comunidad cristiana está llamada a dar testimonio de la obra reconciliadora y liberadora de Dios en la vida, muerte y resurrección de Jesús. Es cierto que ella da este testimonio mediante la proclamación de la palabra y la administración de los sacramentos, mediante su servicio religioso y su oración; pero todo este testimonio sólo es fidedigno si se practica el evangelio en la propia vida común y tiene como consecuencia unas relaciones nuevas, si la comunidad presiona hacia la recomposición de nuestro mundo, en solidaridad con los necesitados. «Sólo es digno de fe el amor»[214] que se vive hacia dentro y hacia fuera de la comunidad. Sólo son fidedignos aquéllos que viven lo que creen y toman en serio lo que esperan. El testimonio de la palabra se dirige siempre contra la figura fáctica de la comunidad, la invita a la conversión, al testimonio de la existencia renovada y de

210. Agustín, *Tract. in Ep. Ioannis* X 5,9 (PL 35,2060s).

211. Agustín, *Sermo 137,* II 2 (PL 38,755).

212. Entonces muchas medidas eclesiales, no oficiales y oficiales, estarían dictadas menos por la prepotencia romano-germana, eurocéntrica, que por la humildad cristiana ante los cristianos pobres que luchan penosamente por la liberación.

213. En este sentido hay que estar de acuerdo con R. Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern,* Einsiedeln 1983; la comunidad resucitada, convertida, viva, no constituye una «demostración» de la resurrección de Jesús (*o. c.,* 88).

214. Cf. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe,* Salamanca ²1988.

las obras. Pero si la comunidad escucha la llamada del Señor, y se deja alcanzar y mover por el Espíritu, ella es la forma de existencia simbólica, visible y sensible –siquiera de un modo fragmentario e imperfecto (cf. 1 Cor 1,26-29; 2 Cor 4,7; Mt 13,30; Ap 2s)– del Señor elevado en la tierra[215], una «carta de Cristo escrita con el espíritu del Dios vivo» al mundo (2 Cor 3,3), un «signo e instrumento» (sacramento» de su acción unificante en el mundo[216]. *Entonces* es –aunque a menudo muy confusamente– el lugar provisional de su futuro reino perfecto, sal de la tierra (Mt 5,13) y luz en medio de una sociedad trastornada (Flp 2,15; Mt 5,14-16).

3) *La presencia anónima de Cristo en los pobres*. El Señor elevado nos sale al encuentro en la palabra y el sacramento de un modo visible, ya que ambos hablan de él y se refieren a él expresamente. También la comunidad se reúne expresamente en su nombre y es, en este sentido, un signo visible de su presencia viva. Pero el nuevo testamento y las iglesias cristianas conocen asimismo otra presencia anónima, inesperada, del Señor elevado: la presencia en los más humildes, en los pobres Lázaros que están a nuestra puerta. Él está de incógnito en los pobres de este mundo. No se le reconoce, pero está presente en ellos. Él mismo nos lo descubre y nos lo recuerda por su palabra.

El gran cuadro del juicio final Mt 25,31-45[217] reúne a «todas las naciones» delante del Señor elevado que vuelve a la tierra. A unos dice: «tuve hambre (sed) y me disteis de comer (beber); fui forastero y sin abrigo (desnudo) y me acogisteis (vestisteis); estuve enfermo y me cuidasteis; en la cárcel y os preocupasteis por mí». A los otros dice: «Tuve hambre y no me disteis de comer», etc. Los dos grupos preguntan sorprendidos: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento...?»

215. Habría que mantener la sobriedad de D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften,* zusammengestellt und hrsg. por O. Dudzus, München 1971: «No se puede conocer a la Iglesia en... las vivencias de la comunidad, sino allí donde se sabe que está rota la comunión entre yo y los otros, pero que Cristo en su acción representativa nos une y mantiene juntos. La Iglesia aparece quizá en su forma más convincente en la situación de una comunidad eucarística de una gran ciudad. La unión natural apenas desempeña ningún papel. Allí se juntan los mayores antagonistas: el militarista y el pacifista, el patrono y el trabajador, etc. Es una unidad paradójica que Dios ha establecido en Cristo, una unidad que no se alcanza con la noción de la comunidad religiosa. Las vivencias religiosas nos mantienen en la humanidad de Adán. La pobreza en la fe no puede ser sustituida por la riqueza de las vivencias».

216. Cf. la constitución sobre la Iglesia, del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium,* 1.9.48; pero en los n. 33 y 38 se dice lo mismo sobre cada creyente, en el que Cristo habita y vive mediante el Espíritu (Ef 3,17; cf. Gál 2,20; Rom 8,9s; 2 Cor 13,5; Jn 14,23).

217. Para la interpretación cf. G. Eichholz, *Das Rätsel des historischen Jesus und die Gegenwart Jesu Christi,* München 1984, 42-54; también Kessler, *Erlösung als Befreiung,* 81s.

Ellos sólo habían visto a un ser «humilde» irrelevante e inaparente que no ejercía ningún papel en la marcha de la historia[218]. Nadie discute que su necesidad concreta estaba a la vista; pero la sorpresa es que había que ver allí al *Kyrios:* ¿cuándo te vimos hambriento? Sólo eran visibles los pobres en su necesidad. La pregunta de estos dos grupos es idéntica, pero significa cosas totalmente dispares: en un caso, la incapacidad de comprender que habían servido al Señor sin saberlo; y en el otro, autoexculpación y egoísmo. Pero el «rey» insiste (v. 40.45): «Lo que (no) hicisteis a un hermano mío de estos más humildes, a mí (no) me lo hicisteis». Nos da a entender así que ya ahora está latente en los hambrientos, sedientos, extranjeros, desnudos, enfermos y presos.

El texto no se refiere sólo a los *cristianos* pobres, a la Iglesia doliente –como indica ya la expresión «todas las naciones» y el desconocimiento de los preceptos de Jesús. «Tan universal como el juicio final es la identificación provisional del Señor elevado» con los pobres y perseguidos, cualesquiera que éstos sean[219]. Su identificación con los más humildes no se detiene en las fronteras de las iglesias[220]. Se le puede encontrar en *todos* los pobres, incluso por parte de aquellos que aún no le conocen. Lo que un ser humano hizo a cualquiera de los maltratados y perseguidos de este mundo, se lo hizo a Cristo, a sabiendas o no. Porque, al igual que Jesús tomó partido en su vida terrena por los pobres (reales) y los perdidos, y arriesgó su vida por ellos, también ahora está *de su parte*. Él hizo suya la necesidad de estos pobres y perdidos. El Resucitado es el Cristo crucificado y pobre. Se oculta en los pobres. En los Lázaros que vemos a diario nos *espera* a nosotros y espera nuestras obras de justicia. Nos invita a abandonar

218. Eichholz, *Rätsel*, 44, señala que *elájistos* designa a aquel que es «insignificante» y despreciable. Muchos manuscritos dicen en v. 40: «a uno de estos hermanos míos más pequeños»; el Señor elevado se identifica con los más pequeños como hermanos suyos.

219. Así se expresa J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, 157-161.

220. No hay que restringir, pues, el alcance del símil –como la exposición de Agustín (cf. más arriba nota 211) podría hacer suponer– a los miembros de la Iglesia; tales barreras quedan superadas. Esto lo pone de relieve también H.U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 207ss (ed. cast.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid ²1966); Rahner, *Grundkurs*, 303, remite con razón a Mt 25,40 al señalar que «el hombre al que Cristo no le ha salido al encuentro en el testimonio histórico explícito, puede verlo en su hermano y en el amor a éste, donde cabe encontrar a Jesucristo en forma anónima». La autoidentificación del rey con los más pequeños en Mt 25 armoniza de modo sorprendente con esa magnífica «fábula rabínica del siglo II (Sanhedrin 98s)» que en una extraordinaria anticipación presenta al Mesías entre los leprosos y mendigos a las puertas de Roma, la ciudad eterna» (G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentum*, Frankfurt 1970, 135), y le hace esperar oculto entre los más pobres en medio de nosotros.

ese juego en el que queremos ser ricos a costa de los pobres, de los más pobres, ese juego cruel y escandaloso en el que los países ricos nos armamos más y más (quizá para la muerte), al tiempo que más de 500 millones de personas pasan hambre mortal. Él nos busca en *cada uno de ellos*. Esto es inquietante, es perturbador. Pero sin esta perturbación de nuestra paz, él no quiere salirnos al encuentro en la palabra, en el sacramento y en la comunidad. La secuencia de Pentecostés dice que ese mismo Espíritu en el que él se hace presente para actuar sobre nosotros, es *pater pauperum,* el padre de los pobres (en sentido integral)[221]. Es el Espíritu que nos arranca de las rigideces de nuestro individualismo posesivo y de la frialdad de nuestra incapacidad de vivir en comunidad y nos convierte a la justicia, a la participación fraterna, a la interdependencia y comunicación recíproca[222].

Se puede confirmar el cuadro esbozado por Mt 25,31-45 con otros textos. Por ejemplo, con Mc 9,37par: «El que acoge a un niño de éstos por causa mía, me acoge a mí»[223]. Este tema aparece en la historia cristiana bajo múltiples figuras. Recordemos la conocida leyenda de San Martín que, al regalar una prenda de abrigo a un mendigo, viste al mismo Cristo. O el relato conmovedor de Nikolai Liesskov, «El huésped del campesino», donde el labrador Timofei, que aguarda la llegada de su señor y le reserva día tras día un puesto en la mesa, ve entrar en una fría Nochebuena a un hombre harapiento y miserable, un enemigo suyo que en el pasado le había hecho mucho daño y al que ahora acoge y cuida como al mismo Cristo.

Hans Urs von Balthasar habló una vez de «sacramento del hermano» en estos términos: el hermano pasa a ser «el soporte del diálogo de Dios, el sacramento de la palabra que Dios me dirige a mí. Este sacramento se administra en la vida cotidiana, no en el espacio eclesial. En el diálogo, no durante la predicación. No en la oración y contemplación, sino allí donde... se ventila la cuestión de si en la oración he escuchado realmente la palabra de Dios»[224]. Si se lee esta afirmación sobre el trasfondo de Mt 25,31-45, sólo cabe inferir esa conclusión que hoy deriva la teología de los pobres, la teología de la liberación en sus más diversas formas: el pobre, el oprimido, el perseguido es el lugar preferido de la presencia del Cristo elevado, el lugar privilegiado para acceder a él y a su epifanía secreta, pero real. Hay un

221. Actualmente se atribuye a Stephan Langton (1150-1228).

222. Muy importante en este sentido M.D. Meeks, *Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes:* EvTh 40 (1980) 42-58, que hace ver cómo la economía del Espíritu santo se opone diametralmente al «espíritu del capitalismo».

223. Mc 9,41/Mt 10,40-42 se refieren ya a los discípulos en situaciones de persecución (pero sólo entonces).

224. Balthasar, *Gottesfrage,* 205.216s.

sacramento del pobre; es un sacramento público, un sacramento político. Cuando despreciamos, expulsamos y liquidamos al pobre, despreciamos, expulsamos y liquidamos la presencia del Señor en nuestra vida[225].

Los pobres del mundo se convierten así en la *crisis* de toda *nuestra existencia* cristiana y eclesial. Sin ellos no podemos estar con Cristo, y a la inversa, Cristo no es separable de ellos, sino que sólo está con ellos. Esto se aplica también a la comunidad cristiana que celebra la cena del Señor: si ella no crea un espacio a sus pobres, minusválidos y humillados en la mesa eucarística y en la mesa del *agape,* si establece en la mesa eucarística una discriminación entre ella y otras comunidades pobres del mundo, entonces «come indignamente el pan del Señor y se hace culpable del cuerpo del Señor» (1 Cor 11,27 con 11,20s). La Iglesia en su evangelización y administración de sacramentos sólo es signo fidedigno de la presencia redentora de Cristo si derriba los muros de la injusticia y se compromete en favor de los pobres. De ese modo ella está empeñada en una lucha que se libra en su interior y en la vida pública, y que afecta por tanto necesariamente a las estructuras políticas.

2. *La permanente lucha dramática de la nueva vida con los poderes de muerte y destrucción*

La presencia del Señor elevado en la realidad de su Espíritu, que hemos comentado, no es una presencia estática. El *pneuma* (espíritu) por medio del cual él se hace presente y actúa, significa una dinámica extraordinariamente espontánea. Una dinámica vivificante, que alienta, que libera, pero que interrumpe la marcha de las cosas, que hace transcenderse –hacia Dios y hacia los demás–, que crea nuevas relaciones y una nueva comunidad, que quiere «renovar la faz de la tierra» (Sal 104,30). La presencia del Cristo elevado es una presencia dinámica, y su reinado, un reinado activo. Representa un ataque continuado a los poderes de muerte, de escisión y destrucción[226].

225. Así se expresa en forma impresionante, E. Dussel, *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto:* Concilium 96 (1974) 328-352. En términos similares, entre otros, Sobrino, *Christology* (cf. nota 179), 196.207.233.394, o L. Boff, *Anliegen* (cf. nota 78), 96.

226. Habría que hablar aquí expresamente de la acción y la experiencia de la gracia, de la existencia cristiana y de la práctica de las comunidades cristianas. Hemos de limitarnos a algunos aspectos que se infieren inmediatamente de nuestras reflexiones anteriores.

a) *El señorío actual de Jesucristo como lucha con los poderes de muerte*

Partimos, una vez más, de los testimonios del nuevo testamento para examinar cómo hablan de la soberanía actual del Señor elevado. ¿En qué consiste su señorío?

Pablo afirma en 1 Cor 15,24-28[227] que Dios transfirió a Jesucristo elevado el ejercicio de su soberanía durante un determinado espacio de tiempo (desde la resurrección de Jesús hasta su parusía)[228], con una finalidad concreta: destronar a los poderes y dominaciones hostiles (v. 24) y preparar nuestra resurrección a la vida (cf. v. 21s). Los poderes y las dominaciones[229] significan originariamente en el nuevo testamento magnitudes creadas por Dios (cf. Col 1,15s), a las cuales los hombres atribuyen una influencia determinante sobre ellos y sobre el mundo; por eso los hombres se les someten y dejan que se apoderen del mundo humano hasta convertirse en poderes seductores y esclavizantes..., en «los muchos dioses y señores» del mundo (1 Cor 8,5). El Señor elevado tiene la misión de destronarlos: «él debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies[230]; el último enemigo en ser destruido será la muerte» (v. 25s). Este es el auténtico antipoder, que reina con ayuda de los otros poderes y en ellos. La Pascua significa la irrupción decisiva en su esfera de poder; su poder universal sufre quebranto y tiene clavado el aguijón (1 Cor 15,54-57). Pero la muerte actuará hasta el final... y quizá ahora con mayor saña. El Resucitado tuvo en ella el principal enemigo a abatir.

El sometimiento de los poderes (que dominan, amedrentan, paralizan y destruyen nuestra existencia) comenzó, pues, con la elevación de Jesús; no comienza con la parusía, sino que se pondrá de manifiesto

227. Para el tema siguiente cf. Conzelmann, *1 Kor* (1969) 320-327; y J. Lambrecht, *Christus muss König sein:* IkaZ 13 (1984) 18-26.

228. Las afirmaciones paulinas, fuertemente teocéntricas, sobre la limitación temporal de la soberanía de Jesucristo y sobre su autosometimiento (1 Cor 15,25.28) crearon muchas dificultades a los santos padres. Ambas afirmaciones pueden llevar sin duda a malentendidos (modalistas) si se olvida que apuntan a la soberanía universal y eterna de Dios (el dios trino) (v. 28d). Los padres interpretan la devolución de la soberanía de Cristo en sentido soteriológico: la soberanía de Cristo es salvífica; Cristo entrega al Padre a los liberados y salvados por él (su «cuerpo»); en perspectiva trinitaria, «su reino no tendrá fin» (credo de Constantinopla 381, DS 150). Cf. Trummer, *Anastasis*, Wien 1970, 74-79; E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1971.

229. Cf. W. Foerster, *exousía*, en ThWNT II (1935) 568-570; G. Delling, *stoijeion*, en ThWNT VII (1964) 683-686; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT*, Freiburg 1958, especialmente 11-36.

230. Pablo reajustó aquí el Sal 110,1 (Dios dice al rey: «Siéntate a mi derecha y yo pondré a tus enemigos como escabel de tus pies») en sentido cristológico y universalista: el Cristo elevado somete a su vez a «todos» sus enemigos.

en ella. El proceso escatológico de superación de los poderes está en marcha desde Pascua (1 Cor 2,6). La actividad del Señor elevado consiste sobre todo en la lucha con los poderes hostiles a Dios y a la vida, en la lucha con la muerte y con aquellos que trafican con el negocio de la muerte. Su objetivo es realizar la intención de Dios: el señorío universal del amor de Dios (v. 28) y, en consecuencia, nuestra resurrección a la vida.

Pablo recurre a veces a expresiones mitológicas. Pero sería completamente erróneo concebir el señorío activo de Cristo mitológicamente, como una lucha contra poderes extraterrenos que se libraría al margen de nuestra historia y por encima de nuestras cabezas. Él se refiere, por el contrario, a *acontecimientos históricos reales* en los que nosotros estamos implicados. Por eso exhorta: «sacudíos la modorra, como procede, y no pequéis...; estad firmes e inconmovibles, participando siempre en la obra del Señor» (1 Cor 15,34a.58). Si Cristo lucha contra los poderes de muerte, los cristianos y las comunidades no pueden quedar pasivos. Deben luchar también contra esos poderes y de ese modo, en palabras de un discípulo de Pablo, «servir a Cristo, el Señor», y ser «colaboradores en el reino de Dios» (Col 3,24; 4,11s). El sentido exacto de esto se analizará a continuación.

Pero antes conviene examinar brevemente una tradición *pospaulina* que contradice aparentemente lo dicho, ya que según ella el derrocamiento de los poderes se produjo ya con la exaltación de Jesús. Según tales textos, Dios «sentó a su derecha» a Cristo resucitado, «por encima de toda soberanía y poder y autoridad y dominio...; todo lo sometió bajo sus pies y a él lo hizo, por encima de todo, cabeza de la Iglesia» (Ef 1,20-22; cf. 4,8s; Col 2,10.15; 1 Pe 3,22; también Jn 12,31)[231]. Esto supone una cosmovisión (helenística) alterada respecto a Pablo: encima de la Tierra se despliegan espacios celestes escalonados como esfera de los poderes; el Resucitado traspasó con su ascensión al cielo, o sobre todos los cielos, estos espacios y los dominios del universo, y reina sobre ellos. La mirada no se orienta tanto hacia adelante, a la llegada del Señor, como hacia arriba (cf. Col 3,1s), a su posición actual como Señor por encima del universo *(pantocrator)*. Sin embargo, los textos no favorecen la ilusión de que la muerte y los poderes estén vencidos o de que la historia terrena responda ya a la soberanía y la voluntad de Cristo. No, los poderes y dominaciones siguen siendo «los dueños de este mundo de tinieblas» (Ef 6,12), y es preciso

231. Para el tema siguiente cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg 1971, especialmente 63-66.95s.206-209. También el himno prepaulino de Flp 2,6-11 combina el sometimiento de los poderes con la exaltación de Cristo. La meta es allí la aclamación de los poderes de Jesús como *Kyrios* de Dios Padre (de nuevo, orientación teocéntrica).

resistirlos, combatirlos, y la comunidad cristiana se halla en estado de lucha contra ellos (cf. Ef 6,10-18; 1 Pe 5,8s).

Pablo destaca el lado activo, dinámico, prospectivo, del reinado de Cristo con más fuerza que esos escritos déutero o pospaulinos. El propio Señor elevado y presente lucha contra la muerte y los poderes que la causan, y produce mediante su espíritu una vida nueva y diferente (cf. 1 Cor 15,45). En eso consiste su señorío. Pero *él no lucha y actúa aislado y solo.* Las comunidades y los cristianos luchan y actúan con él, no dejándose guiar por el egoísmo que lleva a la muerte, sino por el espíritu de Dios y de Jesucristo, que está por la vida, la paz y la justicia (cf. Rom 8,1-17).

Hemos dicho que el poder de la muerte y de sus cómplices ya está desbaratado en su *universalidad:* por la resurrección de ese Jesús que se entrega en favor de los demás y cuyo amor posibilita la vida. «Se aniquiló la muerte para siempre. Muerte, ¿dónde está tu victoria? ¿dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la ley. Demos gracias a Dios que nos da esta victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15,54-57). O en palabras del Jesús juánico: «Confiad, yo he vencido al mundo» (Jn 16,33). Ahora hay posibilidad de nueva vida gracias al perdón (liberación del pecado) y en la esperanza para los que durmieron en el Señor (liberación de la muerte). Podemos eludir el hechizo aparentemente irresistible de los poderes, podemos desembarazarnos de ellos, afrontarlos y –siguiendo las *huellas de Jesús (1 Pe 2,21)– vivir de modo diferente,* como «criaturas nuevas». Si Jesucristo quebrantó el poder aparentemente invencible de la muerte, aquellos que se adhieren a él por la fe y el bautismo no deben temer la muerte ni someterse a los «señores del mundo» que nos amenazan directa o indirectamente con la muerte, «que nos gobiernan con la muerte»[232].

Los que pertenecen a Cristo han dado un giro a su vida y han *cambiado de dominio*[233], y deben actualizar ese cambio cada día: han pasado de la esclavitud mortal bajo el poder del pecado a la libertad bajo el único Señor, para llevar una vida nueva de servicio a Dios y a la justicia (Rom 6). Ellos, superando el egoísmo mediante

232. Es lo que expresa la 3.ª estrofa del canto pascual de Kurt Marti: «Lo que necesitan los señores del mundo es que después de la muerte haya justicia». La estrofa dice: «Pero el libertador resucitó de la muerte, ya ha resucitado y nos llama ahora a todos a la resurrección en la tierra, a la rebelión contra los señores que nos gobiernan con la muerte». Cf. *Gotteslob* (Limburger Diözesanteil) n. 837. Cf. también Moltmann, *La Iglesia* (cf. nota 219), 126: «Cuando hay certeza de que la muerte ha perdido su poder, hay una alternativa contra aquellos sistemas de dominio que se basan en la amenaza de la muerte».

233. Así E. Käsemann, *Análisis crítico de Flp 2,5-11*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 71-121; Id., *An die Römer*, Tübingen ³1974, 164ss.

el amor a los otros, han pasado ya de la muerte a la vida y viven más allá de la frontera de la muerte (1 Jn 3,14). Perteneciendo, pues, a Cristo, han muerto «con Cristo a los poderes del mundo» (Col 2,20), y el amor solidario de Jesús comenzó a «dominar» su vida. Pero en esa medida están expuestos también a los ataques de los poderes y de sus cómplices, que siguen manteniendo su pretensión total y no toleran a las personas que sirven a otro Señor y llevan otro estilo de vida; «no os extrañéis de que el mundo os odie» (1 Jn 3,13).

En las personas que se han entregado a Jesucristo reina su amor abnegado, reconciliador y vivificador –frente a todos los poderes que lo resisten y a los que aparentemente sucumbe. Estos poderes no aceptan la desaparición, iniciada con la resurrección de Jesús; oponen una resistencia pertinaz y, como puede parecer a veces, cada vez más encarnizada. Por eso, como observa Blaise Pascal, la lucha de Jesús contra la muerte no se limita al Huerto de los Olivos ni a la cruz: «de ahí que no esté permitido dormir (como los discípulos) durante este tiempo»[234]. O en palabras de Karl Barth, que concibe toda la historia posterior a la cruz y la resurrección como una lucha del Glorificado contra la miseria de la creación: «se desarrolla un drama y se libra un combate»[235]. Jesús «suspira, llora, suplica y ruega» ante la creación aún irredenta; todavía lleva el peso del mal, de la negatividad siempre presente, de la muerte que sigue ensombreciendo a todo y a todos»[236]. Y sin embargo, lo cierto es que «Jesús es el vencedor»[237]. «Los amos del mundo se van, nuestro Señor viene» (Martin Niemöller). El Jesús victorioso y presente está aún caminando y luchando. Por eso él es nuestra esperanza y nuestro apoyo.

Como ambas cosas son realidad: el triunfo cierto y la lucha persistente, la cruz y la resurrección, el masoquismo es tan imposible como el triunfalismo para el cristiano. Ni la teología de la muerte puede absorber la resurrección ni la teología de la resurrección puede disolver la cruz. La cruz y la resurrección constituyen una unidad diferenciada y por eso forman una *secuencia no invertible*. El camino pasa por la lucha, el sufrimiento, la pasión y la cruz, pero lleva a la gloria (Rom 8,18; 1 Pe 4,12s).

234. B. Pascal, *Pensées*, fragmento 553; en la ed. alemana de E. Wasmuth, Heidelberg 1963, 243.
235. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 192.
236. *Loc. cit.*, 379.
237. *Loc. cit.*, 188-317.

b) *El amor solidario frente a la voluntad de autoafirmación mediante el aumento de poder*

¿Qué puede significar lo anteriormente expuesto para los hombres de hoy? Hay evidentemente dos poderes enfrentados y que se encuentran en una lucha dramática: la «carne» y el «espíritu» (como dice Pablo), o los poderes del mundo y el poder totalmente distinto del Jesús crucificado y elevado. ¿Qué significa esto en nuestra situación actual?

El nuevo testamento llama «poderes» a todo aquello que los hombres endiosan, atribuyéndole una influencia decisiva en su vida y en el devenir cósmico, y que puede adueñarse de ellos y de su mundo en todos los ámbitos. Los poderes tienen un carácter atmosférico: son como el aire espiritual donde los hombres viven y respiran, y del que extraen su pensar, su querer y obrar. Su dominio sobre los hombres comienza en el «espíritu» colectivo (por ejemplo espíritu de la época, espíritu del capitalismo, etc.). Pero no es un espíritu libre y espontáneo. Los hombres lo respiran y a través de ellos es acogido en las instituciones y en las relaciones sociales. «Entonces uno se rige por este espíritu, lo siente como algo obvio y evidente»[238]. Muchas cosas adquieren el carácter de poder en este sentido: «el dinero rige el mundo», dice un refrán.

Entre los poderes que determinan de ese modo, por la vía atmosférica y estructural, nuestro mundo actual parece que debe incluirse especialmente esa *racionalidad instrumental* autónoma que caracteriza a la edad moderna y contemporánea. Ese poder surge, aunque no necesariamente, de un cambio profundo producido en el sentimiento existencial del ser humano a finales de la edad media[239]. La escisión de la Iglesia, principio de unidad, la pérdida de protección en Dios, el ocaso de la cosmovisión que ponía un orden en el mundo, destruyeron el tejido que habría dado sentido y solidez a la existencia a lo largo de siglos. El hombre perdió su jerarquía. Se sintió radicalmente contingente y finito, solitario y perdido en la infinitud fría e indiferente del universo y de un mundo cada vez más confuso. En compensación de esta experiencia angustiosa de intemperie, amenaza e inconsistencia surgió el intento de autofundamentación en una *razón radicalmente autónoma y concebida como voluntad de poder*. A ello se unió el

238. Schlier, *Mächte*, 29.

239. Lo que sigue es un breve resumen de la exposición de H. Kessler, *Von der Schwierigkeit zu glauben:* KtBl 105 (1980) 67-70.73s, y de H. Peukert, *Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung*, en J. Blank-G. Hasenhüttl (eds.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 76-102; Id., *Über die Zukunft von Bildung:* FH-extra 6 (1984) 129-137.

concepto de libertad como facultad ordenadora de toda la realidad y como capacidad de autoafirmación frente a los otros mediante el incremento del propio poder. Lo otro (la naturaleza, el semejante, la otra raza, el grupo de intereses, la nación, etc.) es ahora un simple *material, un instrumento o un producto que se utiliza para obtener* beneficio, o es el rival al que es preciso relegar, mediante el incremento de la propia fortaleza, a un segundo plano o, al menos, mantener a raya.

Esta actitud fundamental, que en el fondo no deja de ser irracional, está subyacente en toda evolución moderna. Es la fuerza impulsora de los diversos subsistemas históricos. En estos sistemas las contradicciones alcanzan hoy su forma extrema. El sistema *económico vigente, orientado al aumento de producción y a la maximalización del* beneficio (crecimiento material), abocado al consumismo materialista y al hedonismo (falacia de la felicidad alcanzable mediante la adquisición, la posesión y el placer máximo) y que ha llevado ya a excesos *destructivos (competencia feroz, negocio sin escrúpulos con todo:* armamento, química, sentimientos y pasiones humanas), amenaza ahora con destruir la biosfera y la vida humana. El sistema de la *política internacional* está dominado por la ideología demencial de la seguridad *militar, basada en la creciente posibilidad de aniquilación recíproca;* más allá de la existencia de los rivales, corre peligro de extinción la existencia de la humanidad. Hoy se acumulan las consecuencias de esta lógica destructiva de la posesión, el beneficio y del poder en el llamado *Tercer Mundo* (rápido empobrecimiento por reducción del capital y de los recursos, con aumento simultáneo de la población; miseria psíquica y social y aumento de la violencia por la opresión política y la explotación económica), con efectos que un día *repercutirán* inevitablemente en el Primero y Segundo Mundo.

El carácter de poder que ostenta esta racionalidad se evidencia también en el hecho de que hace creer engañosamente a sus protagonistas en la «capacidad autocorrectora» del sistema, al tiempo que paraliza a sus críticos con actitudes de resignación y fatalismo; sin olvidar que muchos sucumben también a su hechizo en las comunidades cristianas y algunos jerarcas eclesiales se dejan uncir a su carro.Las afirmaciones de Pablo 1 Cor 15,56 se pueden aplicar a esta racionalidad destructiva: es la «ley» que ha aceptado la edad moderna y que cumple sumisamente hasta hoy. Esta ley «es la fuerza del pecado», de la desavenencia con Dios (el fundamento de la propia vida), con la naturaleza, con los semejantes y consigo mismo. Y el pecado es «el aguijón de la muerte»; «las tendencias carnales (el egoísmo) llevan a la muerte» (Rom 8,6). Pero Pablo llega a este análisis crítico desde la certeza positiva de que el Jesús crucificado y resucitado ha

vencido a estos poderes, de que él «nos ha dado el triunfo» y, por eso, nuestra *lucha* contra ellos y en favor de la vida de la nueva creación «no es inútil» (1 Cor 15,54-58). Mientras que el egoísmo lleva a la muerte, «el Espíritu lleva a la vida y a la paz» (Rom 8,6).

Sin embargo, la edad moderna y la época actual no están dominados únicamente por el poder de la racionalidad destructiva, puesto que esa lucha y el esfuerzo del Espíritu siguen actuando desde la resurrección de Jesús. Existe, al margen de esa racionalidad destructiva, una *razón solidaria,* y ambas pugnan entre sí. Existe, al margen de esa libertad que trata de imponerse y realizarse egoístamente como voluntad de dominio sobre la naturaleza y sobre los semejantes, esa otra libertad, la verdadera, que es fruto del Espíritu del Señor (2 Cor 3,17), una *libertad* que *es don, libertad liberada,* que busca realizarse, agradecida, comunicativamente, en la afirmación de otra libertad, es decir, en solidaridad y amor recíproco (cf. Gál 5).

Se trata, pues, de que los creyentes y las comunidades «participen con empeño creciente en la obra del Señor» (1 Cor 15,58), «se dejen llevar de su Espíritu», renuncien a las «obras del egoísmo» (Rom 8,13s) y produzcan los «frutos del Espíritu» (Gál 5,22-25). Se trata, en otras palabras, de luchar, no ya con las «armas de la muerte»[240], como «el egoísmo, la mentira», el dinero, etc. (Col 3,5-9), sino con las *armas de Dios* o del Señor Resucitado: con el «evangelio de la paz» («espada del espíritu»), con la constante «oración en el Espíritu», con el perdón y la misericordia, con la práctica de lo «justo» y con la «búsqueda de la paz» (Ef 6,10-18; Col, 3,10-17; 1 Pe 4,7s; 3,11; cf. 2 Cor 6,7: las «armas de la justicia»). Es una lucha de signo muy diferente a la otra. Luchar con el evangelio en la vida y ponerlo en práctica. Es decir, unidos con Dios y con Jesús (en la oración), luchar en serio por la justicia, no dudar en llamar a la injusticia por su nombre, desenmascarar claramente la prepotencia de los amos concretos del mundo, mas no despiadada e implacablemente, sino «luchar con corazones reconciliados» (Taizé), buscando la reconciliación y la comunión, no el triunfo y el dominio sobre los otros. Esa lucha supone, en el fondo, asumir la actitud y conducta de Jesús, salir fuera de sí y acceder a Dios y a los otros en solidaridad o *agape* (no limitado arbitrariamente).

Cuando los humanos no permanecen egoístamente en sí mismos, sino que se convierten en hombres para los otros, desde Jesús y en el Espíritu de Jesús, Dios y el Señor resucitado actúan en ellos –como veíamos antes[241]. Dios obra y Cristo lucha en aquellos que se abren

240. Cf. F. J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca 1978.
241. Cf. en este capítulo 5,II.1c y 2c.

a él e intentan de ese modo ser para los demás. Renunciando a la primacía de la autoafirmación, se libran de los lazos de la voluntad de dominio sobre los otros y, en consecuencia, de la esclavitud de los «poderes». La aparente debilidad de «vivir para los otros» da como fruto un algo «más poderoso» que nos acoge a *todos* y que cuestiona ya ahora a las potencias destructivas de la autoafirmación frente a los otros su carácter ineluctable.

Esta lucha de la nueva vida contra la antigua vida no se libra sólo en la intimidad (modificación de la conciencia, etc.), sino –como señala con razón la reciente teología política y la teología de la liberación– también públicamente, en la opinión de la Iglesia, de la sociedad y de la humanidad (cambio de las estructuras injustas). Es cierto que la nueva vida del *Kyrios* resucitado ha de posesionarse de la intimidad de cada persona, pero también en la misma medida ha de proyectarse en *formas no destructivas de convivencia* de los hombres entre sí y con la naturaleza. La soberanía actual de Jesús resucitado, que afecta profundamente al Jesús terreno, afecta igualmente a las estructuras políticas, económicas, sociales y eclesiales. Esa soberanía persigue como meta una vida común de reconocimiento y aceptación mutua y, en consecuencia, unas formas más simétricas de convivencia, menos orientadas estructuralmente a la autopromoción a costa de los otros, y donde la justicia y la acogida amorosa encuentre menos obstáculos estructurales.

Al perseguir esa convivencia solidaria –no limitada arbitrariamente– y unas condiciones más favorables para ella, la soberanía de Jesús exige sobre todo dos cosas: *la creación de una verdadera comunidad* –marcada por el Espíritu y por el estilo de vida de Jesús– y *la apuesta en favor de los marginados,* los oprimidos, los que sufren injusticia, los pobres en el mundo. El abandono de nuestro compromiso individualista y la autolimitación en favor de los más pobres que ello reclama significan la ruptura con los ídolos y la conversión al Señor resucitado. Este, en efecto, sigue siendo el servidor en la vida *de todos* y capacita para ese servicio en una comunidad sin opresiones ni amenazas de aniquilación. «Cristo y los cristianos apuestan juntos por la vida»[242].

c) *Experiencia del poder de su resurrección participando en sus sufrimientos (Flp 3, 10)*

Los que pertenecen a Jesucristo y le siguen sostienen, pues, una lucha dramática y por eso están *expuestos a los sufrimientos*. La lucha empieza en ellos mismos –como veíamos–, en el morir diario al pecado (a la existencia egoísta, al margen de Dios y de los hombres, una

242. Lambrecht, *Christus* (cf. nota 227), 22.

existencia «muerta»), y de ahí pasa a ser lucha política –al servicio de la voluntad amorosa de Dios para con *todos* los hombres: compromiso contra la injusticia y en favor de la vida común, más plena, de los seres humanos. Ambas cosas implican sufrimiento, pero también la dicha de una nueva libertad (y el que llega a conocer ésta, no descansa ya hasta ver que la nueva libertad se difunde en solidaridad mutua). Aquel que siguiendo a Cristo («en Cristo») apuesta por la nueva vida en una comunidad reconciliada y solidaria, y lucha –con el corazón reconciliado y receptivo, pero con firmeza y decisión– contra la mentira, la desidia y la soberbia, contra la codicia insaciable, contra la injusticia y el desprecio del ser humano, no podrá evitar el sufrimiento. Esto es válido para la Iglesia, para cada comunidad y para cada cristiano. Si se comportan así, les saldrá al paso –como a su Señor– la hostilidad, la persecución y el sufrimiento: «el sufrimiento que nace de la lucha contra el sufrimiento»[243], la «cruz» que los discípulos deben tomar para seguir a Jesús (Mc 8,34s) y que ellos tienden a rechazar y evitar.

Muchos cristianos y muchas comunidades que viven situaciones de opresión –en Europa del Este, en Sudáfrica, en Centroamérica y en Sudamérica, en Filipinas– pueden contar muchas cosas sobre este sufrimiento. Ellos pueden confirmar mejor que muchos cristianos burgueses: «Nos aprietan por todos lados, pero no nos aplastan; estamos apurados, pero no desesperados; acosados, pero no abandonados; nos derriban, pero no nos rematan; *paseamos continuamente en nuestro cuerpo el suplicio de Jesús, para que también la vida de Jesús se transparente en nuestro cuerpo*. Porque a nosotros, que tenemos la vida, continuamente nos entregan a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se transparente en nuestra carne mortal y se vea claro que esa fuerza pertenece a Dios y no nace de nosotros» (2 Cor 4,7-11). El ser testigo voluntario y efectivo de Jesús resucitado lleva a «compartir su sufrimiento» y a actualizar su muerte en la vida concreta de cada uno (Flp 3,10b; cf. 1 Pe 4,12ss). Pero el que no rehúye el seguimiento de Jesús –incluso en sus consecuencias políticas– ni este destino de sufrimiento, verá crecer en sí la vida de Jesús –la fuerza inconmensurable de Dios—. Cristo vive en él (Gál 2,20); Cristo lucha en él contra los poderes de muerte y hace visible en él su vida, ya sea que el seguidor de Cristo «experimente el poder de su resurrección» (Flp 3,10a), o que otros lo experimenten en él (cf. 2 Cor 4,12). La manifestación de la vida resucitada de Jesús «no es (sólo) un acontecimiento del futuro, posterior a la muerte. Esta vida

243. L. Boff, *El sufrimiento nacido de la lucha contra el sufrimiento:* Concilium 119 (1976) 313-327.

es ya visible en la liberación»[244]. Así, cuando el compromiso por la reconciliación, la liberación, la justicia, la paz, etc. traen consigo disgustos, heridas y sufrimientos y, sin embargo, el seguidor de Jesús lo soporta todo, experimenta en sí la vitalidad de Jesucristo y el inicio de la resurrección.

La comunidad que sigue a Jesús y se deja guiar por el Espíritu del Señor, siente en medio de las luchas y los sufrimientos lo que expresa simbólicamente el evangelista Mateo con el *relato de la tempestad apaciguada* (Mt 8,23-27): la barca de los que «siguen» a Jesús (v. 23) es azotada por la tempestad y las olas amenazan hundirla; pero el Señor –tal es la experiencia de los discípulos– no hace nada y está «dormido»; ellos le despiertan a gritos y ven cómo «se levanta» y los ayuda (v. 26).

d) *El carácter crítico de la fe pascual*

La resurrección del Crucificado y su eficiencia actual en el Espíritu se ponen en tela de juicio porque *contrastan* con el mundo real y prometen *más* de lo que se comprueba en la realidad. La resurrección y la soberanía de Jesús saltan por encima de la historia finita y quebrantan una ley inexorable: la muerte. Por eso no se pueden verificar ni demostrar objetivamente en esta realidad actual de la muerte. Pero representan también un ataque constante al mundo actual de exterminio y de injusticia. Por eso el compromiso serio de los cristianos y de las comunidades en favor de una mayor justicia y en favor de la vida (en todos los ámbitos y dimensiones) se convierte en el *signo concreto* de la vitalidad de Jesús. De ahí la necesidad de mantener el antagonismo entre la resurrección y la soberanía de Jesús por un lado, y la «historia de la pasión» de nuestro mundo, por otro, y no sólo en el plano teórico, sino sobre todo como una oposición práctica, en la conversión existencial y en el cambio de conducta.

Sin duda, lo que Dios hizo en la resurrección de Jesús y lo que sigue haciendo en nosotros por medio del Resucitado es más grande y de mayor alcance que lo que nosotros podemos realizar con nuestra acción. Precisamente la obra de Dios en la resurrección y la actividad del Señor resucitado en su Espíritu nos liberan de la necesidad de tener que hacerlo todo nosotros mismos. Podemos vivir y comenzar siempre de nuevo en virtud de la gracia y del perdón que Dios nos otorga. Dios nos capacita y nos invita así a caminar –quizá a pequeños pasos–

244. Lambrecht, *Christus*, 24.

por la nueva vida, a despecho del hombre viejo, a «caminar en el Espíritu» del Señor (Gál 5,16-25).

La resurrección de Jesús no debe concebirse –lo hemos visto– como un hecho aislado de Jesús, sino como un cambio en la estructura existencial de los hombres. Ella posibilita e *inicia una nueva práctica vital* en el mundo de siempre (2 Cor 5,17; Gál 6,15). Tres notas interrelacionadas caracterizan a esta nueva práctica vital: la fe, la esperanza y el amor. *Por la fe* sabe el discípulo de Jesucristo que el Dios de la resurrección le acepta, ama y conserva, incondicionalmente y en todas las circunstancias (también en la culpa y en la muerte); por eso se ve libre de esa angustia fundamental sobre su propia persona, que le obliga al vano esfuerzo de autofundamentación y autorrealización total, recluyéndole en sí mismo. *Por la esperanza* está seguro de la nueva vida con Cristo junto al Padre, puede enfrentarse a su propia muerte y puede aquí y ahora preparar un camino –sin desesperación, resignación ni fatalismo, pero también sin temeridad ni sobreesfuerzo violento– al Señor que llega y al reino de Dios. Esto lo intenta una y otra vez en el seguimiento de Jesús, es decir, poniéndose al servicio de la vida de los otros, en el *amor* personal y político.

El que cree en el Crucificado resucitado, el que afirma a Dios como la realidad salvadora para el Jesús ajusticiado, sólo puede hacerlo atreviéndose a *considerar prácticamente* a este Dios –como hizo el Jesús terreno– como la realidad salvadora *para los otros hombres* (como para él mismo: Mc 12,31). Sin el *intento*, al menos, de reconocimiento y de acogida del otro, excluyendo su opresión e implicando la participación real en su sufrimiento, se niega *prácticamente* que Jesús fuera salvado de la muerte (cf. por ejemplo Mt 7,15-23; 25,31-45; 1 Jn 3,13-18; 4,20). Por eso la conversión al Dios que resucitó al Crucificado fracasado y le designó Señor, exige también la dedicación a los fracasados y a las víctimas de nuestra historia de dominación. Mientras no nos comprometamos en favor de nuestros semejantes y de las criaturas maltratadas, nuestro *discurso* sobre la resurrección de Jesús carece de credibilidad[245].

3. *El futuro del Resucitado: la resurrección de sus «muchos hermanos» y hermanas (Rom 8,29) y el reino universal de Dios*

Las iglesias cristianas han afirmado, desde los orígenes hasta hoy, no sólo que Jesús se hizo visible históricamente («en figura humilde»), y que está presente mediante el Espíritu («oculto» en signos terrenos),

245. Sobre la necesidad y los límites de la práctica pascual, cf. también más arriba, cap. 4,III.3s.

sino también que ha de venir («en gloria») y que el futuro le pertenece. Por eso, apoyados en la frase del credo «está sentado a la derecha del Padre», miran esperanzados hacia el futuro: «él vendrá». Y confiesan que el Espíritu de Dios y del Resucitado realizará «la resurrección de los muertos y la vida eterna»[246]. Creen que el Espíritu llevará a cabo en nosotros y en toda la creación lo que aconteció ya en Jesús, para que la vida de Dios –sin anular la diferencia entre Dios y la criatura— lo penetre todo y Dios, al fin, «lo sea todo para todos» (1 Cor 15,28).

Esta esperanza no es fruto de una mirada de curiosidad (inútil) al futuro. Se basa en las experiencias de fe realizadas con Jesús, el Jesús terreno y el Jesús glorificado, y con su Dios; estas experiencias permiten interpretar lo que está por venir. Jesús ha entrado en nuestra existencia con su práctica vital y con su presencia real, y nos otorga mediante su Espíritu la profunda experiencia de reconciliación y liberación. Y de ese modo nos da una prenda de la libertad y amor universal prometidos. Esta esperanza en el reino de justicia universal, nacida de la experiencia hecha con Jesús, es lo que da la fuerza a muchos oprimidos maltratados de este mundo y a muchos que se comprometen a seguir adelante aunque todo aparezca sin perspectiva ni horizonte. «Los amos del mundo se van, nuestro Señor viene». Y a la inversa, aquellos que ahora hacen todo lo posible por paliar la injusticia y el sufrimiento y por posibilitar la vida (la supervivencia y la vida humana digna), hablan también de su esperanza en la venida futura del reino de Dios (materializado en Jesús), sin que por ello sean sospechosos de traición a este mundo y a sus tareas. Manteniendo vivo el recuerdo de la liberación ya recibida (por la muerte y resurrección de Jesús) y anticipando la liberación universal (por su «venida»), pueden celebrar ya «la fiesta de la liberación» (en Pascua y en el «día del Señor»).

a) *La parusía del Señor y nuestra resurrección*

«El vendrá»: he ahí una frase atrevida, una frase que para muchos ha perdido fuerza porque la parusía se ha hecho esperar demasiado tiempo. Parusía significa «llegada» y «presencia»[247]. La traducción

246. Las afirmaciones que siguen en el tercer artículo del credo a la confesión «creo en el Espíritu santo» (Iglesia, comunión de los santos, perdón, resurrección, vida eterna) designan las obras y los efectos del Espíritu; encuentran su fundamento en afirmaciones correspondientes del artículo segundo. Cf. H. de Lubac, *Credo,* Einsiedeln 1975, 82-94.

247. Cf. W. Radl, *Ankunft des Herrn. Zur Bedeutung und Funktion der Parusieaussagen bei Paulus,* Frankfurt-Bern 1981; K. Lehmann, *Weltgericht und Wiederkunft Christi,* en Id. y otros, *Vollendung des Lebens-Hoffnung auf Herrlichkeit,* Mainz 1979, 82-102; F. J. Nocke, *Eschatologie,* Düsseldorf ^{2}1985, 51-58.69-78.

corriente, «retorno», se aleja de la realidad designada porque supone la ausencia actual de Jesús y de Dios. Es más correcto considerar, con Karl Barth, tres modos de nueva venida de Jesús después de su muerte y resurrección[248]: (1) su llegada modesta, pero fundamental (parusía) en las denominadas «apariciones de Pascua», donde se reveló por la vía del encuentro y de la experiencia a los primeros testigos; (2) su venida oculta, pero constante, mediante el Espíritu (en el prójimo necesitado; cuando dos o tres se reúnen en su nombre; cuando se proclama su palabra y se celebra la eucaristiía); (3) su venida definitiva «en gloria», la irrupción con pleno poder, la presencia espiritual, ya real ahora, para transformar el mundo en el reinado de Dios llevado a su perfección.

La esperanza de la parusía definitiva del Señor resucitado es, pues, la consecuencia y la potenciación de su presencia y actividad actual –oculta aún bajo la irrelevancia y la ambigüedad– mediante el Espíritu. Lo que ahora está oculto y muchos cuestionan debe hacerse patente al universo entero; lo que un día apareció esporádicamente y parcialmente, debe hacerse una realidad universal y plena. El universo entero se encontrará directamente con Jesucristo, con el que ya ahora puede encontrarse veladamente. Y con él, mediador de la proximidad infinitamente bondadosa de Dios (el reinado de Dios), llegará el reinado perfecto de *Dios* y se manifestará al universo entero. La «parusía del Señor (ensalzado)», de la que habla el nuevo testamento (por ejemplo 1 Tes 2,19; 3,13; 1 Cor 15,23; Mt 24,3.27; 1 Jn 2,28; 2 Pe 1,16; 3,4), no significa, pues, la aparición triunfal de un individuo aislado, sino la aparición transmutadora del reino de Dios, prometido y materializado en Jesús, que lo transformará todo.

Cuando profesamos en el Credo, con Hech 10,42, que el Señor glorificado «llegará como juez de vivos y muertos», significamos sobre todo tres puntos: (1) la historia del universo se dirime en el sentido de *Jesús* y de su práctica vital solidaria; esto pondrá de manifiesto que la apertura amorosa al otro, especialmente al necesitado, constituye el sentido de la vida y que una vida en desamor, aunque pueda parecer llena de triunfos, es evanescente «como un sueño que se disipa al despertar» (Sal 73,20). (2) Que Jesús (el que ama sin reservas, el que asumió en la cruz la maldición de la culpa) sea el juez, es toda la esperanza que podemos tener nosotros, los culpables (1 Tes 1,10; Rom 8,31-35)[249]; Dios actuará en el tribunal de Cristo como amante y creador (y no en el sentido de la reacción, de la venganza) (cf. 2 Tim 2,13), y nos dispondrá –mediante el fuego de su Espíritu– para la

248. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3,335ss.
249. No hay que reintegrar a Jesús (como vengador implacable, etc.) partiendo del juicio, sino concebir lo que pueda ser y traer el juicio partiendo exclusivamente de Jesús.

comunión con Cristo y con nosotros mismos. (3) Así, la parusía de Jesús significará la manifestación universal de su resurrección y del poder de su vida resucitada en nosotros y en toda la creación.

Lo que justifica nuestra esperanza para los muertos y para nosotros mismos no es ya la expectativa apocalíptica tradicional de una futura resurrección de los muertos, sino la autoafirmación definitiva de Dios frente al mundo mediante la resurrección de Jesús: «Sabemos que aquel que resucitó a Jesús nos resucitará también a nosotros con Jesús y nos colocará a nosotros a su lado» (2 Cor 4,14; 1 Tes 4,14; cf. 1 Cor 6,14; 15,12ss y *passim*). El lo hará «por medio de su Espíritu, que mora (ya) en nosotros», que hemos recibido como «primicia» y «prenda» de nuestra redención corporal plena y corporal (Rom 8,11.23; 2 Cor 1,21s; 5,5). La justificación ya otorgada garantiza la salvación definitiva (Rom 5,9s). La aceptación y acogida incondicional por Dios, que nos hace participar ya ahora en la relación vital con Jesucristo («en Cristo»), representa la comunión de vida con Dios (y la apertura a los otros), que la muerte biológica tampoco puede destruir y que encontrará su perfección en la unión con el Señor resucitado («con Cristo») junto al Padre (cf. por ejemplo 1 Tes 4,17; 5,10; Flp 3,20s; Rom 8,17; Col 3,3s; Lc 23,43; Jn 5,21-24; 11,24-27; 14,2s.23; 1 Jn 3,1s). Pero no sólo los cristianos, sino aquellos que nunca conocieron a Jesús y, sin embargo, han estado próximos a él en el servicio a los pobres, participarán –inesperadamente– con él en el reino de Dios (Mt 25,31-45). La comunión definitiva con Cristo esperada por nosotros, los cristianos, no es un sueño bello, pero utópico e ilusorio. Se basa en la realidad de la resurrección de Jesús. Este es su fundamento noético y real.

Y, a la inversa, la resurrección de Jesús aparece aún inconclusa e imperfecta. Sólo se cumplirá el objetivo final perseguido cuando el pecado y la muerte sean aniquilados definitivamente (Is 25,8; 1 Cor 15,25s); por tanto, en la resurrección de los «muchos hermanos» y hermanas de Jesús (Rom 8,29) y en su unión en Cristo junto al Padre, por una parte, y en la redención de todo lo creado, por otra. Según Pablo, toda la creación aguarda –con ansia y gimiendo bajo el sufrimiento– la manifestación plena de la comunidad universal, exenta de temor y de sufrimiento, de los hijos e hijas de Dios, y esto porque sólo en ella puede encontrar a su vez su propia liberación de la ruina y la muerte (Rom 8,19-22). Todo está a la espera del Espíritu de Dios y del Resucitado, de que «renueve la faz de la tierra» (Sal 104,30) y «todo lo haga nuevo» (Ap 21,5).

Estas frases tan insólitas y audaces sobre la venida del Resucitado y sobre el Espíritu renovado por él significan, pues, que el movimiento del amor de Dios que penetró en la vida, muerte y resurrección de Jesús contra los poderes de destrucción y actúa contra ellos en el

Espíritu de Jesús, saldrá victorioso, y que la historia apasionada de la humanidad y de toda la creación en Cristo encontrará su *redención*, que muchos consideran imposible. Al final, y para expresarlo en lenguaje figurado, el Crucificado recibirá a todos con los brazos abiertos; es más: él nos tomará a todos de la mano como en el mosaico de la *anastasis* en la catedral de San Marcos –y nos integrará (con el «aliento» vivificante de su Espíritu) en la dinámica de su vida.

Todo esto es promesa y esperanza. Hasta ahora sólo «estamos salvados en esperanza» (Rom 8,24), y esta esperanza debe mantenerse a menudo «contra toda esperanza» (Rom 4,18). Pero es este proceso el que trae la inquietud a nuestra existencia y la orienta hacia un objetivo. Irrumpe en el curso profundamente desesperanzado de una sociedad inmersa en actividad incesante: el progreso continuo, personal y social, sin un objetivo que valga la pena; el intento de colmar el vacío interior con el consumo, en soledad e incomunicación, de los denominados medios de comunicación social y de las ofertas para el tiempo libre, verdaderos ídolos destinados a entretener los intervalos del tiempo laboral[250]. La fe en el Señor resucitado y presente y la esperanza en su porvenir transforman el aburrimiento del vacío en tiempo otorgado, pleno de contenido, en la era de amor definida por Jesús. Por eso la situación de las comunidades y de los cristianos inspirados en Jesús se caracteriza por las palabras del Glorificado: «mirad, estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20). Él está ya a la puerta: «El tiempo que vive ahora la humanidad es el intervalo entre su llamada a la puerta y su entrada», que sorprenderá a todos[251]. La llamada a la puerta cambia totalmente la situación para el que sabe escucharla. Nos queda poco tiempo.

b) *La vida eterna y la presencia de nuestros muertos*

La reunión con Cristo junto a Dios, que nosotros llamamos con el nuevo testamento y el Credo «vida eterna», se ha convertido para muchos cristianos en una idea tediosa y nada atractiva. Max Frisch

250. Para el esclarecimiento de esta situación pueden ser útiles por ejemplo las obras de Botho Strauss, sobre todo *Die Widmund*, München 1977, 12.104.125s; cf. Chr. Türcke, *Auferstehung als schlechte Unendlichkeit. Theologisches bei Botho Strauss:* FH 37 (1982) 50-56. Günter Eich señala al final de su pieza radiofónica *Träume* (Sueños) (1950) que las fuerzas inhumanas, disociadoras, destructivas cuentan «con el vacío de nuestros corazones»; sólo con corazones plenos de contenido, afianzados y misericordiosos cabe ofrecerles resistencia (*Gesammelte Werke* II, Frankfurt 1973, 322).

251. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4 (1951) 667.

describe esta idea en su *Triptychon*[252]: una «eternidad» trivial, monótona, sin expectativas, espantosa. Porque es algo espantoso seguir siendo eternamente lo que he sido y llegado a ser. Y es espantoso pasar siempre por las mismas experiencias. Pero la «vida eterna» no significa la fijación y constante reiteración de lo pasado, sino una transformación; no la «perpetuación» de nuestros momentos terrenos, sino su plenitud. Y esta plenitud no implica una uniformidad monótona, sino –como nos da a entender el nuevo testamento– una constante y gozosa sorpresa. Plenitud no significa ausencia de fascinación, falta de impulso e incentivo (como al acabar una obra que nos ha tenido mucho tiempo en tensión). No se puede concebir la vida eterna en categorías *temporales*. Por eso es un error imaginarla como un estado posterior a la plenitud. «El símil de la vida eterna no es un estado posterior a la plenitud, sino el acontecimiento de la plenitud misma. Vida celestial es comer cuando el estómago lo pide; Jesús no habla de hartazgo celestial, sino de banquete celestial»[253]. El símil de la vida eterna no es el estado de salud, sino el acontecimiento de la curación tras una larga enfermedad; no el estado de la habitual libertad de movimiento, sino la súbita liberación de una larga cautividad. El *instante feliz* de la plenitud puede ofrecer, pues, un débil *modelo intuitivo* (temporal) para una eternidad no intuitiva.

La vida eterna significa la máxima intensidad vital y una felicidad sin límite, inalterable, «vida en plenitud» (Jn 10,10). Un atisbo de ello puede ser un encuentro feliz, una fiesta entrañable o un homenaje. Pero en comparación con lo que será la vida eterna, todas nuestras experiencias son fútiles y nuestras imágenes y descripciones irrelevantes: «Lo que ojo nunca vio, ni oído oyó, ni entró en corazón humano (o: ni hombre alguno ha imaginado), eso preparó Dios para los que lo aman» (1 Cor 2,9). Pero la orientación y la estructura fundamental que caracterizan a la vida eterna se hicieron ya visibles en la vida, muerte y resurrección de Jesús. ¿Cuál es esa estructura fundamental?

A la hora de describir la vida eterna en el reino de Dios consumado, Jesús utiliza las imágenes del *banquete* familiar y festivo (del huésped, del amigo, de boda), imágenes de amistad, del afecto mutuo y de la alegría compartida. «Beberé de nuevo (con vosotros) del zumo de la vid en el reino de Dios» (Mc 14,25), llegarán las naciones de todas

252. Max Frisch, *Triptychon*, Frankfurt 1978: «Algo se espera, inevitablemente, mientras se vive, hora a hora... Aquí (en la eternidad) no hay expectativa, ni temor, ni futuro; por eso todo aparece tan fútil» (80; una inversión deliberada de 1 Cor 15,28). «Lo que fue no puede cambiar, y eso es la eternidad» (81). «La eternidad es trivial» (84). Los muertos no obran ya, «caminan por la eternidad del pasado y rumian sus estúpidas historias hasta deshacerse» (43).

253. J. Kuhlmann, *Was kommt nachher?*: Or 44 (1980) 62s, aquí 63.

partes y se sentarán allí con los patriarcas (Mt 8,11); nadie se alzará sobre el otro, todos se servirán gustosos mutuamente, nadie será excluido, los que en el pasado fueron postergados precederán a los demás (Lc 14,7-14.16-23; 22,24-30par; Jn 13,1-17). Cuando se practica esto, se vislumbra ya algo de la alegría futura: «Dichosos los que participen en el banquete del reino de Dios» (Lc 14,15). El cristianismo echó mano, además, de otras imágenes para expresar la esperanza universal y comunicativa: la imagen de las «muchas moradas en la casa del Padre» (Jn 14,2s), el antiguo símil del paraíso donde se restablecerá la paz destruida entre los hombres, y entre los hombres y la naturaleza (Lc 23,42s), la magnífica imagen de la nueva ciudad (Ap 21,1-22,5). En ella reina la paz y la justicia, ella es el lugar del encuentro pacífico de los pueblos; sus puertas pueden estar abiertas día y noche y nadie temerá nada de los demás; por ella corre el «agua de vida, clara como el cristal», la presencia de Dios le da luz y calor. «He ahí la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo. Dios mismo estará con ellos. Y enjugará todas las lágrimas de sus ojos y la muerte no existirá ya, ni el sufrimiento ni el lamento ni el dolor» (Ap 21,3s).

El signo de la esperada plenitud es, pues, (1) en primer lugar y fundamentalmente la *comunidad universal* de los hombres (y de todas las criaturas) entre sí *en unas relaciones no degradables*. La vida eterna abre el yo solitario, individualista y egoísta, a todos los otros en la gran familia de Dios. Veremos de nuevo a los seres queridos, pero no menos gratificante será volver a ver a los otros, a los no queridos, el acercamiento a los distantes en la «comunión de los santos». Es signo de la vida eterna, en segundo lugar, (2) que *cada individuo se sienta amado* (por Dios y por todos): libre de todo achaque y de lastre opresor, puede ser él mismo sin limitaciones; al fin encontrará su verdadera identidad y su plena integridad (Ap 2,17 lo expresa quizá con la recepción de un «nombre nuevo»): «entonces seré un ser humano», en frase de Ignacio de Antioquía, camino del martirio[254].

Todo esto (3) sólo es posible porque «estaremos con el Señor», como escribe Pablo –anhelando el descanso en la verdadera patria tras el fatigoso peregrinar por un país extranjero (Flp 1,23; 2 Cor 5,8). El *estar con Cristo, en proximidad íntima con Dios*, no anulará

254. Ignacio de Antioquía, *Rom* 6,2. Está claro que las tres figuras de la esperanza de las que hemos partido en la Introducción del libro sólo pueden encontrar su plenitud anhelada juntas y en unidad: la esperanza en el sentido y la plenitud definitivos de mi existencia humana, la esperanza en la salvación del ser querido, la esperanza en la justicia perfecta y en la solidaridad universal, que a ningún ser humano y a ninguna criatura excluye.

nuestro ser humano y personal, como no anuló la humanidad de Jesús resucitado. Dios está tan seguro de su identidad que puede reservar un puesto a sus criaturas –sin anular la libre relación de amor–, puede elevarlas a su altura y hacer que «reinen junto a él con Cristo» (Rom 5,17; Mt 19,28; Lc 22,28-30; Ap 3,21; 22,5; 2 Tim 2,12). No serán esclavos de un ser extraño que domina *sobre* ellos o está en ellos como una especie de Superyo, sino que serán amigos, hijos e hijas, «coherederos» (Gál 4,7; Rom 8,17; Ap 21,7; cf. Jn 17,22.24), co-soberanos. El «reinado» perfecto y universal de Dios consistirá, pues, precisamente en que todos los resucitados y redimidos puedan participar en él y ser sus protagonistas. Sólo «reinará» el amor, el amor de Dios y de los hombres. Los hombres serán asumidos en la vida infinita y dinámica del amor de Dios, amándose libremente, rescatados al fin de toda alienación. Y así precisamente «Dios lo será todo para todos» (1 Cor 15,28).

La certeza de la propia resurrección y de la vida eterna debe presidir la vida de los cristianos. Habida cuenta de que el cristiano no lo esperaba todo de esta vida, esa certeza puede ayudarle –como en la Iglesia antigua[255]– a seguir una *cultura ascética,* tan necesaria hoy, a la renuncia voluntaria y a la opción en favor de los más pobres del mundo. Esta certeza puede liberarnos para poner la vida al servicio del reinado de Dios y para abrazar la muerte en la confianza de que caminamos hacia el Señor y hacia Dios. Puede también contribuir a que en la muerte de un ser querido, o de otro cristiano, no nos invada la tristeza ni nos desoriente. En la Iglesia de los primeros siglos se criticaba el duelo por los difuntos; en el fallecimiento de un cristiano debe predominar –a pesar del dolor inevitable– la acción de gracias, la alabanza a Dios y la alegría[256]; el aniversario del fallecimiento de los cristianos se celebraba como su verdadero *día de nacimiento,* y el arte fúnebre cristiano no presenta a la muerte como una ruptura fatal, sino como regreso al seno de Cristo y de Dios[257].

Todos los que –consciente o inconscientemente– han muerto en Cristo, viven ya junto a él (cf. Flp 1,23) y en la vida del Dios trino. No es que se hallen en el «descanso eterno» (como sugiere una conocida oración de difuntos), aunque se haya cumplido su anhelo de descansar de todas las fatigas. En efecto, si el Señor resucitado y elevado sigue luchando con los poderes destructores de este mundo y en favor de la verdadera vida, los que ya están con él tampoco están inactivos. *Nos asisten* en nuestras luchas de otro modo, más

255. Cf. R. Staats, *Auferstehung* (Alte Kirche), en TRE IV (1979) 470.
256. Así se expresa ya el apologeta Arístides (alrededor de 125 d.C.): *Apología* 15.
257. Sobre el tema en conjunto, cf. Staats, *Auferstehung,* 470-473.

intenso que antes, y nos acompañan en nuestro camino. Aquí radica el sentido profundo de una relación viva con los santos y patronos y con todos nuestros difuntos que en vida ayudaron a los demás y ahora, en su plenitud, no serán menos solidarios con nosotros. Si recordamos a nuestros difuntos y miramos su ejemplo, podemos estar seguros de que se preocupan de nosotros aún más intensamente que antes. El que nosotros no seamos conscientes de este apoyo nada significa en contra de su realidad. Hacemos bien en «conservar o buscar amigos y hermanos entre estos difuntos»[258] y en vivir con *estos* muertos (vivos).

c) *La celebración de la fiesta de la liberación*

La nueva vida en el área de influencia del Resucitado, que anticipa la vida eterna, no sólo debe realizarse, sino que ha de ser objeto de representación simbólica y de... *celebración*.

La *Pascua* es desde los días de la comunidad primitiva la fiesta de la liberación, de alegría por la fidelidad y el amor de Dios a sus criaturas, la fiesta de la alabanza divina por la gloria de Jesús resucitado, en la que hemos de participar nosotros y toda la creación (Flp 3,21) y cuyo resplandor nos hace participar libremente en una nueva vida. Por eso los cantos de Pascua celebran desde antiguo el triunfo de la vida y el amor, se mofan de la muerte porque –con todo su poder– quedó en ridículo en la resurrección de Jesús[259], y desafían a los amos del mundo. Ya lo señala el canto de Pascua más antiguo que nos ha llegado: «Muerte, ¿dónde está tu aguijón? Muerte, ¿dónde está tu victoria?» (1 Cor 15,55). Y aún se sigue cantando: «Otros cantos vamos a entonar, celebraremos la fiesta de la liberación; el Señor nos guía a nueva tierra, los sueños se hacen realidad»[260]. Al canto de júbilo y a la burla pascual se suman la representación y la danza, donde según Hipólito de Roma (alrededor de 220 d.C.), el propio Resucitado es «el primer bailarín» y la Iglesia su «novia que danza con él»[261].

Casi más importante es aún la fiesta semanal de la liberación, el domingo o, más exactamente, el día del Señor (Ap 1,10). Se celebró desde los primeros tiempos como «el día octavo», cuando Jesús resucitó de la muerte, y con ello comenzó un mundo nuevo, dejando

258. Así dice la resolución sinodal *Unsere Hoffnung* (1975) I.3, redactada substancialmente por J.B. Metz.
259. Cf. el *risus paschalis*, la sonrisa pascual, antes mencionada.
260. *Gotteslob* (Limburger Diözesanteil) n. 934.
261. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln [5]1960, 44.

desfasado el antiguo esquema semanal que culminaba en el sábado[262]. Por eso el día del Señor, por su significación, es siempre «el primer día de la semana» (Mc 16,2par; 1 Cor 16,2). Ese día debe marcar, según Ignacio de Antioquía, toda la vida de los cristianos: «Después de abrigar la nueva esperanza, no guardan ya el sábado, sino que viven conforme al día del Señor, cuando nació también nuestra vida»[263]. El punto central de este día ocupa la *celebración de la eucaristía* en la asamblea de la comunidad y en la «comunión de los santos», de aquellos que aún son peregrinos en esta tierra y de aquellos que han alcanzado la plenitud. Cuando la comunidad alaba a Dios y celebra la «acción de gracias» (eucaristía) al Padre, el Resucitado está en *medio de los suyos, se sienta a la mesa con ellos y se comunica* de forma que su entrega comienza a marcarlos y la nueva vida del Resucitado comienza a transformarlos. De ese modo la cena del Señor pasa a ser el signo de la libertad y de la esperanza, el preludio de la plenitud.

La resurrección debe celebrarse, no sólo en Pascua, sino cada domingo (en la comunidad, en la familia, en la vecindad, etc.). Sin la celebración de la fiesta de la liberación, el seguimiento de Cristo en la vida cotidiana se convierte en una práctica deprimente y legalista. En la celebración festiva se anticipa algo que no se da aún en la vida cotidiana[264]: la futura comunidad redimida y liberada. De ese modo quedan entre paréntesis, por un intervalo de tiempo, los agobios e instancias de este mundo. Así se puede perfilar, en forma fragmentaria, una alternativa de convivencia reconciliada y abierta. Una *alternativa* que puede operar como *contrapunto* en la vida cotidiana y que puede consolar sin degenerar en vana esperanza, alentar y llevar con más profundidad que antes a la solidaridad práctica con los otros, sobre todo con los que sufren.

Festejamos la nueva vida porque ese don que la resurrección de Jesús nos regala es *más grande y de mayor alcance* de lo que nosotros podemos realizar en la modificación práctica de nuestra vida y de nuestro mundo. Nos alegramos del acercamiento invitativo y alentador de Dios, de la presencia liberadora y motivadora del Señor resucitado y de los efectos de su Espíritu en medio de nosotros *antes de que* intentemos vivir, pensar y obrar desde esas dimensiones. Su gracia

262. Bern 15,8s; Justino, *Dial* 41,4; 138,1; cf. Staats, *Auferstehung*, 514s.

263. Ignacio de Antioquía, *Magn* 9,2.

264. Cf. Moltmann, *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1981. Hay que decir, como observa Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 1051, que «el cristiano no anticipa en la esperanza lo que aún no es ni posee», pero que «al poder esperar en Jesucristo, puede *existir como alguien anticipado por él*» (subrayado mío).

precede siempre a nuestra vida. El apóstol tiene razón: «*Alegraos* siempre en el Señor; alegraos, os repito. Que todo el mundo note vuestra cordialidad; el Señor está cerca» (Flp 4,4s). «Sed alegres en la esperanza, pacientes en la tribulación, constantes en la oración» (Rom 12,12). «Dad gracias por todo sin cesar a Dios Padre» (Ef 5,20).

INDICE GENERAL